Four textcritical works by

Adolf Harnack

Das Magnificat der Elisabet (Lk 1:46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Lk 1 und 2.

in: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philos.-hist. Kl. 1900, I. S. 538-556

Probleme im Texte der Leidensgeschichte Jesu.

in: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philos.-hist. Kl. 1901, I. S. 251-266

Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes. Zugleich ein Beitrag zur Würdigung der ältesten lateinischen Überlieferung und der Vulgata.

in: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. 1915, II. S. 534-573

Über den Spruch "Ehre sei Gott in der Höhe" und das Wort "Eudokia".

in: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. 1915, II. S. 854-875

Das Magnificat der Elisabet (Luc. 1, 46—55) nebst einigen Bemerkungen zu Luc. 1 und 2.

Von Adolf Harnack.

Einen Lobgesang der Elisabet kennen unsere Bibelausgaben nicht, und auch die Textkritiker und Exegeten des Lucas-Evangeliums wissen nichts von ihm: sie sprechen von dem »Magnificat« der Maria, der Mutter Jesu. In dem Folgenden werde ich zeigen, dass dieses »Magnificat« von Lucas der Elisabet zugewiesen worden ist, und dass man es irrthümlich auf Maria übertragen hat (die Übertragung ist freilich schon sehr alt). An diesen Nachweis werde ich einige Beobachtungen über das »Magnificat« und über Luc. I. 2 knüpfen.

1.

Nachdem Lucas in c. I, 5–25 die Ankündigung der Geburt des Johannes, in c. I, 26–38 die Ankündigung der Geburt Jesu erzählt hat, berichtet er, Maria habe sich aufgemacht, um Elisabet in Jerusalem zu besuchen. Sodann heisst es (v. 40–46):

Καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἠσπάσατο τὴν Ἐλισάβετ. (41) καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ, (42) καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ καὶ εἶπεν· εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου. (43) καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ. (44) ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου, (45) καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου· (46) καὶ εἶπεν [Μαριάμ]· Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον κτλ. Es folgt nun das Magnificat bis v. 55; dann heisst es (56): *Ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ ὡς μῆνας τρεῖς, καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς.*[1]

[1] Beachtenswerthe Varianten finden sich in dem Stück nicht, ausser zu *Μαριάμ* (v. 46). Blass tilgt in seiner neuesten Ausgabe des Lucas-Evangeliums (»secundum formam quae videtur Romanam«) in v. 41 »*ἡ Ἐλισάβετ*« (nach *ἁγίου*), bietet v. 42 »*φωνῇ*« (für *κραυγῇ*), v. 43 »*με*« (für *ἐμέ*) und streicht das »*ὡς*« in v. 56.

Alle Bibelausgaben, die ich kenne, und alle Exegeten schreiben in v. 46 *Μαριάμ* (bez. *Μαρία*). Die meisten erwähnen überhaupt eine Variante zu der Stelle gar nicht (so noch jüngst Hr. Weiss in der »Textkritik der vier Evangelien« 1899), da die auf uns gekommenen griechischen Handschriften, sowohl die Majuskel- als auch die Minuskelcodices, in der That keine Variante aufweisen. Tischendorf, Westcott und Hort, Holtzmann und Blass erwähnen wohl eine andere Lesart, aber lehnen sie ab; nur Hr. Nestle (Einführung in das griechische Neue Testament, 2. Aufl. 1899 S. 201. 223) scheint sie für beachtenswerth zu halten, entscheidet sich aber nicht. Die Variante, um die es sich handelt, lautet: *Ἐλισάβετ* (für *Μαριάμ*).

2.

Μαριάμ wird, wie bemerkt, von sämmtlichen griechischen Codd., der grossen Mehrzahl der lateinischen Bibelhandschriften und unzähligen alten Zeugen geboten, unter denen Tertullian der älteste ist. Er schreibt de anima 26: »Exsultat Elizabet, Ioannes intus impulerat, glorificat dominum Maria, Christus intus instinxerat«. Somit kann es nicht zweifelhaft sein, dass diese Lesart bis ins zweite Jahrhundert hinaufreicht.

Für die Lesart »*Ἐλισάβετ*« haben wir fünf Zeugen. 1. und 2. wird sie von den beiden wichtigsten altlateinischen Evv.-Codd., dem Vercellensis (saec. IV.) und dem Veronensis (saec. V.), geboten; 3. liest auch der ebenfalls einen vorhieronymianischen Text repraesentirende Rhedigeranus-Vratislaviensis (saec. fere VII.) prima manu so; 4. schreibt Origenes in der 5. Homilie in Lucam (Lommatzsch T. V p. 108 f.): »Invenitur beata Maria, sicut in aliquantis exemplaribus reperimus, prophetare; non enim ignoramus, quod secundum alios codices et haec verba Elisabet vaticinetur. Spiritu itaque sancto tunc repleta est Maria etc.« Er oder Hieronymus[1] constatirt also, dass die Handschriften hier differiren; ja, es scheint, dass die grössere Anzahl derselben »*Ἐλισάβετ*« geboten hat. 5. Sehr merkwürdig ist die Überlieferung in Bezug auf den Text, den Irenäus las. L. IV, 7, 1 bieten die Codd. Clarom. und Voss.: »Sed et Elisabet ait: Magnificat anima

[1] Wir besitzen diese Lucas-Homilie des Origenes nur in der verkürzenden Übersetzung des Hieronymus. Da beide Gelehrte hin und her textkritische Bemerkungen in ihre Arbeiten eingestreut haben, so ist es möglich, dass die hier vorliegende dem Hieronymus und nicht dem Origenes angehört. Doch bleibt es wahrscheinlicher, dass sie Diesem zuzuweisen ist, weil Jener sich wohl darüber geäussert hätte, ob die Variante sich in lateinischen oder in griechischen Codd. findet. Origenes selbst zieht die Lesart »*Μαριάμ*« vor, wie die weiteren Ausführungen und die Hom. 8 (p. 111) beweisen. Hier ist auch ein Stück des griechischen Originals erhalten, und hier heisst das »Magnificat« *παρθενικὴ προφητεία*.

mea dominum etc.«, dagegen bietet das Ms. Arund. »Maria«. L. III, 10, 1 liest man aber ohne Variante: »Propter quod exultans Maria clamabat pro ecclesia prophetans: Magnificat anima mea dominum etc.« Nach dieser Stelle wird es sehr wahrscheinlich, dass Irenäus selbst »*Μαριάμ*« geschrieben hat; denn der Context fordert es.[1] L. III, 14, 3 widerspricht dem nicht; denn wenn es dort heisst: »Plurima et magis necessaria evangelii per Lucam cognovimus, sicut Iohannis generationem et de Zacharia historiam et adventum angeli ad Mariam et exclamationem Elisabet et angelorum ad pastores descensum et ea quae ab illis dicta sunt et Annae et Simeonis de Christo testimonium etc.«, so hat man unter der »exclamatio Elisabet« nicht das »Magnificat« zu verstehen — auch das »Benedictus« des Zacharias ist nicht erwähnt —, sondern die *ἀναφώνησις* v. 42–45. Hieraus ergiebt sich, dass Irenäus und sein alter Übersetzer das Magnificat der Maria beigelegt haben und dass erst in die Abschriften der Übersetzung — freilich sehr frühe schon — »Elisabet« an einer Stelle eingedrungen ist. Doch ist auch möglich, ja vielleicht das Wahrscheinlichere, dass der Übersetzer nach seiner Bibel das Magnificat als der Elisabet zugehörig las, diese seine Kunde aber nicht an allen Stellen eingefügt hat. Zusammenfassend ist zu sagen: die Variante »Elisabet« lässt sich bis ins 3. Jahrhundert hinauf verfolgen; sie ist nicht stark, aber gut bezeugt. Dass sie auch ausserhalb des Abendlandes bekannt war, ist nicht ganz gewiss, da das Origenes-Zeugniss vielleicht doch als ein solches des Hieronymus beurtheilt werden muss.

3.

Die Variante »Elisabet« ist keineswegs schon durch ihre geringe Bezeugung gerichtet: das hohe Alter und die Güte der Zeugen fordern, dass sie sorgfältig erwogen wird. Dazu kommt, dass sie die minder erwünschte Lesart ist: ein Lobgesang der Elisabet bedeutete sehr viel weniger als ein Lobgesang der Maria. Nur der Context vermag zu entscheiden. Er aber entscheidet für »Elisabet«; denn:

1. In v. 41 heisst es: *καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ.* Diese Worte sind durch v. 42–45 noch nicht ausreichend gedeckt; sie werden erst vollständig gerechtfertigt, wenn ein prophetisch-poetischer Erguss folgt. So heisst es auch v. 67 von Zacharias: *καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων,* und nun folgt ein Lobgesang. Von Maria ist aber überhaupt nicht gesagt, dass sie bei jener Begegnung in prophetische Disposition ver-

[1] Voran geht nämlich Luc. 1, 26. 39. 32 f., und daran reiht sich das »propter quod«. Der Übergang zu Elisabet wäre hart. Dazu kommt, dass sich auch der Zusatz: »pro ecclesia prophetans« besser zu Maria fügt.

setzt worden sei; daher ist es unwahrscheinlich, dass Lucas ihr den Lobgesang zugewiesen hat.

2. Wenn v. 46 das Subject wechseln würde, wäre nicht *καὶ εἶπεν*, sondern *εἶπεν δὲ Μαριάμ* (s. v. 38) zu erwarten.

3. Die Worte v. 56: *ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ* machen es so gut wie gewiss, dass unmittelbar vorher nicht sie, sondern Elisabet gesprochen hat; im anderen Fall müsste es *ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν τῇ Ἐλισάβετ* oder noch einfacher: *ἔμεινεν δὲ σὺν τῇ Ἐλισάβετ* heissen.

4. Die ganze Anlage der beiden ersten Capitel des Evangeliums (c. 1 und c. 2, 1—39) macht es nicht wahrscheinlich, dass Lucas der Maria einen umfangreichen Lobgesang in den Mund gelegt hat; er hat Maria und Joseph sehr discret behandelt[1] und eben damit eine hohe Wirkung erzielt, dagegen die Nebenpersonen viel kräftiger in Reden hervortreten lassen.

5. Der Anfang des Lobgesangs — und dieses Argument ist das entscheidende — passt nicht für Maria, passt aber vortrefflich für Elisabet. Dieser Anfang ist bekanntlich nur eine leichte Umformung des Anfangs des Lobgesangs der Hanna (I. Sam. 2, 1 bez. 1, 11); Hanna aber dankt Gott in demselben, weil ihr nach langer Unfruchtbarkeit ein Sohn geschenkt war. Eben in dieser Lage befand sich aber Elisabet, während Maria jugendlich und Jungfrau war. So unpassend es also gewesen wäre, diese an den Lobgesang der Hanna erinnern zu lassen, so schicklich war dies bei Elisabet. Somit vereinigen sich alle Beobachtungen zu dem Ergebnisse: das »Magnificat« gehört der Mutter des Täufers.[2]

---

[1] Man beachte, dass er die Maria nur sagen lässt: *ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου* (v. 38); denn das Gespräch mit dem Engel v. 34 und 35 ist höchst wahrscheinlich späterer Zusatz. Sonst s. 2, 19 (*ἡ δὲ Μαρία πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς*, vergl. 2, 51) und 2, 33: *καὶ ἦν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μητὴρ θαυμάζοντες ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις περὶ αὐτοῦ*, Bemerkungen, die lange Reden ausschliessen.

[2] Westcott und Hort (II p. 52: »Notes on select readings«) haben das 2., 4. und 5. dieser Argumente überhaupt nicht erwogen, in Bezug auf das 1. und 3. kehren sie die Beweisführung um und meinen, das »*ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου*« v. 41 und das *αὐτῇ* v. 56 hätten den Anlass geboten, »*Ἐλισάβετ*« für »*Μαριάμ*« v. 46 einzusetzen. Aber — ganz abgesehen von dem Gewichte der übersehenen Argumente — fordert denn das *αὐτῇ* nicht wirklich ein vorangegangenes »*Ἐλισάβετ*«? Und andererseits: welcher Abschreiber wäre so leichtfertig gewesen, der Mutter des Herrn einen Lobgesang zu rauben, nur weil sein syntaktisches Gefühl verletzt war? Ich vermuthe übrigens, dass zu dem Irrthum, der Lobgesang sei der Maria zuzuweisen, der 48. Vers mit Veranlassung gegeben hat: man meinte, das »*ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί*« könne sich nur auf die Mutter Jesu, nicht aber auf die Mutter des Johannes beziehen. Allein der Satz ist lediglich dem Ausruf der Lea bei der Geburt ihres Sohnes (Genes. 30, 13) nachgebildet, s. unten. Dass die Lobsingende sich als Mutter des Messias weiss, ist nirgends gesagt; sie drückt in ihrem Liede nur aus, dass die messianische Zeit jetzt angebrochen ist (v. 51 ff.). Dass die Geburt des Kindes, welches

4.

Aber müssen wir deshalb annehmen, dass Lucas v. 46 »Ἐλισάβετ« geschrieben und wenige Jahrzehnte später ein unberufener Abschreiber das Wort getilgt und »Μαριάμ« eingesetzt hat? Dies wäre ein Verfahren, für welches sich im Bereiche der ältesten Überlieferung neutestamentlicher Schriften nicht leicht eine Analogie auffinden lässt. Die Sache ist viel einfacher: sowohl »Ἐλισάβετ« als »Μαριάμ« sind erklärende Zusätze, aber jenes ist die richtige, dieses die falsche Erklärung. Lucas hat einfach: *καὶ εἶπεν* geschrieben. Ohne eine Übergangsformel konnte er den Lobgesang nicht an die Worte anknüpfen, die Elisabet zu Maria gesprochen hatte; den Namen der Sprechenden brauchte er aber nicht zu wiederholen, da er sich aus dem Zusammenhang von selbst gab. So schrieb er einfach: *καὶ εἶπεν*.[1] Dieses konnte zu der Annahme verführen, als trete ein neues Subject ein, und hat leider sehr frühe zu ihr geführt: in den Hauptstrom der Überlieferung wurde »Μαριάμ« aufgenommen; nur auf einer schmalen Linie erhielt sich die richtige Auslegung »Ἐλισάβετ« und drang ebenfalls in den Text ein.

Wie die Sonne »kein Weisses duldet«, so duldet die Tradition kein Unbestimmtes. Es wäre eine schöne Aufgabe, einmal zusammenzustellen, wie oft und mit welchen Mitteln, allein im Bereich des Neuen Testaments, die exegetische und historische Tradition Pronomina und unbestimmte Personen bestimmt determinirt hat. Schon Bengel hat an etwa einem Viertelhundert Stellen den Namen Jesus zu streichen gerathen.[2] Alle diese Fälle sind harmlos, und die Ergänzung ist sachlich zutreffend, weil aus richtiger Exegese geflossen. So ist auch an unserer Stelle das »Ἐλισάβετ« sachlich richtig; aber »Μαριάμ« ist sachlich falsch, ebenso wie es exegetisch falsch ist, auf Grund von Luc. 24, 34 den nicht näher bezeichneten zweiten Emmaus-Jünger mit Origenes für Petrus zu halten (der erste ist im Texte genannt: Kleopas), oder gar auf Grund einer alttestamentlichen Stelle(!) den Namen des reichen Mannes in der Lazarus-Parabel als »Finees« zu ermitteln. Und doch sind diese Fälle und ähnliche noch verzeihlich gegenüber den anderen, in denen die Namen aus freier Hand erfunden worden sind: die Namen der Weisen aus dem Morgenland, der beiden Schächer, des Hauptmanns unter dem Kreuz, des

---

ihr geschenkt ist, zu dieser Zeit in Beziehung steht, kann man aus v. 48 eben nur ahnen. Viel deutlicher ist in dieser Hinsicht der Lobgesang des Zacharias.

[1] Beachtenswerth ist, dass auch der Lobgesang der Hanna einfach mit »καὶ εἶπεν« eingeführt ist.

[2] Siehe Nestle, a. a. O. S. 201.

Hauptmanns der Grabeswache u. s. w. — Für die Textkritik des Neuen Testaments aber ist unser Nachweis, dass *Μαριάμ* eine Interpolation ist, von Werth, weil er uns belehrt, dass wir uns nicht allein auf die griechischen Codd. verlassen dürfen.[1]

5.

Eine Vergleichung des »Magnificat« der Elisabet mit seinen alttestamentlichen Vorlagen, dem Lobgesang der Hanna und anderen Stücken ist vor Allem deshalb wichtig, weil sie uns lehrt, wie Lucas Vorlagen benutzt hat. An anderen Stellen sind wir nur auf Grund verwickelter und nicht immer sicherer Combinationen im Stande, dies festzustellen; hier liegen die Dinge einfach und klar[2]:

46. 47 *Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον, καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου·*	(1)	I. Sam. 2, 1: *Ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ, ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου.*
48 *ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ· ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί·*	(2)	I. Sam. 1, 11: *ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου,* Genes. 30, 13: *μακαρία ἐγώ, ὅτι μακαρίζουσίν με πᾶσαι αἱ γυναῖκες.*
49 *ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός, καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ,*	(3)	Deut. 10, 21: *ὅστις ἐποίησεν ἐν σοὶ τὰ μεγάλα,* Ps. 111, 9: *ἅγιον καὶ φοβερὸν τὸ ὄνομα αὐτοῦ,*
50 *καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.*	(4)	Ps. 103, 17: *τὸ δὲ ἔλεος τοῦ κυρίου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν.*
51 *ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν·*	(5)	Ps. 89, 11: *σὺ ἐταπείνωσας ὡς τραυματίαν ὑπερήφανον, καὶ ἐν τῷ βραχίονι τῆς δυνάμεώς σου διεσκόρπισας τοὺς ἐχθρούς σου.*
52 *καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς,*	(6)	Hiob 12, 19: *δυνάστας γῆς κατέστρεψεν,* Hiob 5, 11: *τὸν ποιοῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψος.*
53 *πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς.*	(7)	I. Sam. 2, 7: *κύριος πτωχίζει καὶ πλουτίζει, ταπεινοῖ καὶ ἀνυψοῖ,* Ps. 107, 9: *ψυχὴν πεινῶσαν ἐνέπλησεν ἀγαθῶν,* Hiob 12, 19: *ἐξαποστέλλων ἱερεῖς αἰχμαλώτους.*
54 *ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, μνησθῆναι ἐλέους*	(8)	Jes. 41, 8: *σὺ δέ, Ἰσραήλ, παῖς μου, οὗ ἀντελαβόμην,* Ps. 98, 3: *ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῷ Ἰακώβ,*
55 — *καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρους ἡμῶν — τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.*[3]	(9)	Micha 7, 20: *δώσει .... ἔλεον τῷ Ἀβραάμ, καθότι ὤμοσας τοῖς πατράσιν ἡμῶν,* II. Sam. 22, 51: *καὶ ποιῶν ἔλεος ... τῷ Δαυεὶδ καὶ τῷ σπέρμτι ααὐτοῦ ἕως αἰῶνος.*

---

[1] Es giebt eine ganze Reihe von Stellen, an denen die uns erhaltenen griechischen Handschriften trotz ihrer so grossen Anzahl doch wichtige Varianten, die im 4. Jahrhundert verbreitet waren, nicht enthalten. So bemerkt Hieronymus zu Marc. 16, 14 (c. Pelag. II, 15): »In quibusdam exemplaribus et maxime in Graecis codicibus iuxta Marcum in fine eius evangelii scribitur«, und nun folgt eine Satzgruppe von 43 Wörtern, die heute in keiner einzigen griechischen Handschrift mehr zu finden ist.

[2] Vergl. zu der folgenden Übersicht den Lucas-Commentar von Plummer (1896) S. 30 ff.

[3] Die Überlieferung des Magnificat ist vortrefflich, die Zahl der Varianten gering, die Entscheidung überall leicht. Eine Ausnahme macht nur in v. 49 *μεγάλα*; denn *μεγαλεῖα* ist fast ebenso gut bezeugt.

Das Magnificat zerfällt in 9 Verse zu je 2 Sätzen; die 9 Verse sind aber so gegliedert, dass 1, 2–4, 5–7, 8 und 9 sachlich zusammengehören.[1] Von den 18 Sätzen schliessen sechs mit *αὐτοῦ* (*αὐτόν*, *αὐτῶν*), welches ausserdem noch zweimal steht; dazu beachte man das dreimalige *μου* im ersten Verse, das nun folgende *αὐτοῦ* in 2^a und 3^b, ferner das *αὐτοῦ* in 4^a Mitte, welches auf 3^b zurückgreift und das *αὐτοῦ* — *αὐτῶν* in 5, welches dem *αὐτοῦ* — *αὐτόν* in 4 entspricht. Somit ist der erste Vers durch das *μου*, die Verse 2–5 durch *αὐτοῦ* in sich enger zusammengefasst.[2] Wie aber das für den ersten Vers charakteristische *μου* in v. 2 (*με*) und v. 3 (*μοι*) noch nachklingt, obgleich hier schon das *αὐτοῦ* regiert, so wird dieses noch in v. 5 festgehalten, obgleich dieser Vers dem Gedanken und der Form nach bereits zu den folgenden Versen (6. 7) gehört, also eine Doppelstellung hat.[3] Die drei Verse 5–7 sind durch den Parallelismus ihrer Construction aufs engste verbunden, v. 6 und 7 auch noch durch den Reim (6^a *θρόνων*, 7^a *ἀγαθῶν*; 6^b *ταπεινούς*, 7^b *κενούς*). In v. 8 und 9 tritt wieder das *αὐτοῦ* Gottes hervor, zugleich aber wird das *μου* des Einzelverses nun durch das *ἡμῶν* des Schlussverses wieder aufgenommen und erweitert; das Ganze schliesst mit dem solennen *εἰς τὸν αἰῶνα.*

Die kunstvolle Anordnung der Pronomina, welche den Lobgesang beherrschen, entspricht genau dem Fortschritt des Gedankens, der von dem Subjectiven zum Objectiven fortschreitet, um zuletzt wieder zum Subjectiven, aber in höherer Form, zurückzukehren. Die Sängerin beginnt mit dem Lobpreis des Herrn, der ihr Heiland-Gott ist, weil er die Niedrigkeit seiner Magd angesehen hat. Aber schon in 2^b spricht sie es aus, dass die Begnadigung, die ihr zu Theil geworden ist, eine universale Bedeutung hat. Eben deshalb feiert sie nun das mächtige, barmherzige und rechtschaffende Wirken Gottes (in der nun anbrechenden messianischen Zeit)[4] überhaupt und erweitert das *ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα* (v. 3) zu dem allgemeinen *ἐποίησεν* (v. 5). Vers 3 steht noch

---

[1] So stellt sich die Anordnung dem heutigen Beschauer dar; auf die Mysterien der alten Verskunst lasse ich mich nicht ein. Eine Anzahl Gelehrter nimmt 4 Strophen zu je 3 Versen an und schliesst den ersten Vers in der Mitte von v. 48, den zweiten nach v. 50, den dritten nach v. 53. Diese Eintheilung ist künstlicher als die in 4 Strophen mit je 4 Versen (46–48, 49–50, 51–53, 54–55), wobei die Verse 52 und 53 als je einer (nicht als je zwei) gezählt werden. Ich vermuthe, dass Lucas selbst die letztere gewollt hat.

[2] Man beachte auch die Wiederholung des *ἐποίησεν* in v. 5 (zu v. 3).

[3] Nach v. 4 ist der Haupteinschnitt zu machen, obgleich v. 5 durch sein *αὐτοῦ* (*αὐτῶν*) v. 4 formell noch nahe steht. Der eigentliche Lobgesang beginnt mit v. 5. Unverkennbar ist auch die Zweitheilung dadurch, dass in v. 4 die Stichworte *ἔλεος* und *εἰς γενεὰς καὶ γενεάς*, in v. 8 f. *ἔλεος* und *εἰς τὸν αἰῶνα* stehen.

[4] Nothwendig ist übrigens diese Beziehung nicht; die Verse können auch rückwärts blicken auf das frühere Wirken Gottes.

im subjectiven Gefüge der Gedanken, in v. 4 aber tritt das *τοῖς φοβουμένοις αὐτόν* an die Stelle des *μοι*. Die Verse 5–7 sind rein objectiv und universal; eben deshalb sind sie auch nicht mehr, wie v. 2 und 3, durch *ὅτι* mit v. 1 verbunden, sondern setzen neu ein[1]. Schildern aber jene Verse das Wirken Gottes zur Gerechtigkeit und zum Heile, so tritt in v. 8 f. die messianische Zeit ganz deutlich hervor und mit ihr die ausgesprochene Beziehung auf Israel und »uns«. Diese Zeit — beachte den prophetischen Aorist auch hier — ist nun angebrochen und damit sind die Verheissungen erfüllt, die unseren Vätern von Gott gegeben worden sind. Nur ein sehr moderner Geschmack wird diesen Lobgesang in dieser Situation unpassend finden: versetzt man sich in das alte Christenthum, so wird man ihn nach Form und Inhalt bewundern und urtheilen, dass Lucas hier ein Gedicht geschaffen hat[2], welches bei allem Kunstvollen einfach und majestätisch zugleich wirkt und dabei die Gedanken ausspricht, welche die Geschichte, die er erzählt, in den ersten Lesern erwecken sollte und erweckt hat.

Seine ausbündige Kunst aber tritt erst dann völlig zu Tage, wenn man erkennt, dass er dieses Gedicht aus 15 alttestamentlichen Versen zusammengestellt und doch so einheitlich und gross gestaltet hat. Wie er seine Vorlagen in lexikalischer, stilistischer und poetischer Hinsicht bearbeitet und in besseres Griechisch gefasst hat, ohne doch die fremdartige hebraisirende Form zu verwischen, soll die folgende Darlegung zeigen.

Für den 1. Vers hat er den Anfang des Lobgesanges der Hanna (s. oben) benutzt: *Ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ, ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου.* Welcher Grieche, wenn er die Worte überhaupt verstand, musste hier nicht schaudern: *ἐστερεώθη*, *καρδία* und gar *κέρας μου*! Lucas setzt *ψυχή* und *πνεῦμα*[3], ferner *μεγαλύνει* und *ἠγαλλίασεν* ein; *μεγαλύνειν* steht hier nach dem classischen Sprachgebrauch im Sinne von »rühmen«, »preisen«; *ἀγαλλιᾶν* ist ein hellenistisches Wort (vergl. LXX), welches sonst selten im Act. steht. Der Aorist neben dem Praesens *μεγαλύνει* bezieht sich auf v. 41 ff. zurück: *ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου κτλ.*[4] Durch den Zusatz *τῷ σωτῆρί μου* zu dem *ἐν θεῷ μου* der Vorlage gab Lucas dem Ganzen die bestimmte Farbe.

---

[1] Man beachte, dass in Vers 5 und 6 überall (viermal) das Verbum voransteht, in v. 7 aber — und das ist sehr wirkungsvoll — das Object; in v. 8 kehrt der Verfasser zu jener Construction zurück.

[2] Dass er es selbst geschaffen hat, darüber s. unten.

[3] Er hat diese Worte gleichwerthig gebraucht, sonst hätte er wohl *μεγαλύνει τὸ πνεῦμα* und *ἠγαλλίασεν ἡ ψυχή* geschrieben.

[4] Hiermit ist ein weiteres Argument für die Annahme gewonnen, dass in v. 46 das Subject nicht gewechselt hat, also noch immer Elisabet spricht.

Der 2. Vers ist aus I. Sam. 1, 11 und Genes. 30, 13 zusammengesetzt; beide Stellen konnte er fast wörtlich übernehmen; doch änderte er das hebraisirende *ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς* in *ἐπέβλεψεν* (mit *ἐπί* constr., wie oft in der LXX), das minder correcte *μακαρίζουσιν* in *μακαριοῦσιν* und das für seine Zwecke zu schwache *πᾶσαι αἱ γυναῖκες* in *πᾶσαι αἱ γενεαί*. Das eindruckslose bez. viel zu schwache »*μακαρία ... ὅτι μακαρίζουσίν με*« hat er durch Streichung des *μακαρία* verbessert.

Der 3. Vers fusst auf Deut. 10, 21 und Ps. 111, 9. Statt der hebräischen Construction *ποιεῖν ἐν* hat Lucas den Dativ geschrieben und das *καὶ φοβερόν*, welches die Psalmstelle neben *ἅγιον* bei *ὄνομα* bot, fortgelassen, weil es zu seinem Zwecke nicht passte. Das »*ὄνομα αὐτοῦ*« in 3[b] machte es erwünscht, das Subject in 3[a] zu determiniren; Lucas wählte *ὁ δυνατός*, eine ganz ungewöhnliche Bezeichnung Gottes, die ihn um so stärker hervorheben musste.

Der 4. Vers ist eine Wiedergabe von Ps. 103, 17 mit zwei stilistischen Änderungen: das schwerfällige und hebraisirende *ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος* ist durch das gefälligere *εἰς γενεὰς καὶ γενεάς* ersetzt, welches freilich auch seinen hebräischen Ursprung nicht verleugnet; statt *ἔλεος ἐπὶ τοὺς* steht das correctere *ἔλεος τοῖς*.

Starke Hebraismen hat Lucas auch im 5. Vers nicht gescheut, wenn sie kraftvoll und verständlich waren. In seine Vorlage (Ps. 89, 11), die bereits den Hebraismus *ἐν βραχίονι διασκορπίζειν* bot, hat er aus Ps. 118, 15 das *ἐποίησεν κράτος* (dort *δεξιὰ κυρίου ἐποίησεν δύναμιν*) hineingenommen; aber das unverständliche *ἐταπείνωσας ὡς τραυματίαν ὑπερήφανον* war ihm unannehmbar, und er strich es. Sehr merkwürdig ist der Zusatz zu *ὑπερηφάνους* »*διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν*«; er ist ein Hebraismus, wie denn überhaupt dieser 5. Vers am stärksten alterthümelt, obgleich er sich von der Vorlage weit entfernt.

Der 6. und 7. Vers sind auf den Vers c. 2, 7 des Gebets der Hanna auferbaut, Hiob 5, 11; 12, 19 und Ps. 107, 9 sind dazugezogen: aus diesem Materiale sind die Sätze einfach und kräftig gestaltet. *Πτωχίζειν* und *πλουτίζειν* hat Lucas vermieden, ferner *ψυχὴν πεινῶσαν* und *ποιεῖν εἰς ὕψος* — aus wohl verständlichen Gründen.

Der 8. Vers ist Jes. 41, 8 entnommen unter Zuziehung von Ps. 98, 3; *ἀντιλαμβάνεσθαι* im Sinne »sich annehmen« ist gut griechisch. Der Infinitiv *μνησθῆναι* ist Infinitiv der Absicht (vergl. das »Benedictus«); die Annahme, dass ein *τοῦ* nach *αὐτοῦ* ausgefallen ist, ist unnöthig. Das am Schlusse des 9. Verses stehende bedeutungsvolle *εἰς τὸν αἰῶνα* gehört dem Sinne nach zu *μνησθῆναι ἐλέους*, wie die Parallelstelle II. Sam. 22, 51 beweist.

Der 9. Vers ist aus Micha 7, 20 und II. Sam. 22, 51 zusammengesetzt; *τῷ Ἀβραάμ* bezieht sich also auf *μνησθῆναι ἐλέους*[1]; das Schwören Gottes den Vätern gegenüber hat Lucas in ein Sprechen zu ihnen verwandelt und für *ἕως αἰῶνος* vielmehr das geläufigere *εἰς τὸν αἰῶνα* gesetzt.

Übersieht man alle diese Veränderungen, so tritt die hohe Kunst und die glückliche Hand des Lucas deutlich hervor. Er hat ein Stück geschaffen, das jeden Griechen mit dem Zauber der alttestamentlichen Sprache bestricken musste, ohne ihn durch zu starke Barbarismen oder Solöcismen abzustossen.

6.

Noch jüngst wieder hat Hr. Corssen (Gött. Gel. Anz. 1899 Nr. 4) die sehr verlockende alte Hypothese energisch vertheidigt, die c. 1 und 2 (mit Ausnahme des Prologs) gehörten ursprünglich nicht zum Lucas-Evangelium, sondern seien von einem Anderen hinzugesetzt. Seit Hr. Usener diese Ansicht zu der seinigen gemacht[2], findet sie bei den Philologen aufs Neue Anhänger, während die Theologen nach wie vor an der Ursprünglichkeit der Capitel festhalten. Es ist im Rahmen dieser kleinen Abhandlung nicht möglich, die ganze Frage zu behandeln und den sicheren Beweis zu liefern, dass die betreffenden Capitel in die Einheit des Buches gehören[3]; wohl aber lässt sich bereits an den wenigen Versen des »Magnificat« zeigen, dass sie die Eigenart und den Stil des Lucas tragen. Dies soll im Folgenden geschehen, und dazu sollen in einem angehängten Excurs einige Beobachtungen zum Wortschatz der beiden ersten Capitel des Evangeliums mitgetheilt werden.

Zieht man in dem »Magnificat« Alles ab, was der Verfasser seinen alttestamentlichen Vorlagen entnommen hat, so bleiben — von *ψυχή* und *πνεῦμα* abgesehen — lediglich folgende Ausdrücke als sein Eigenthum übrig: *μεγαλύνειν, ἀγαλλιᾶν. (ὁ θεὸς) ὁ σωτήρ* (v. 46. 47), *ἐπιβλέπειν ἐπί, ἰδοὺ γάρ, ἀπὸ τοῦ νῦν, γενεαί* (v. 48), *μεγαλεῖα* — wenn so zu lesen ist —, *ὁ δυνατός* (v. 49), *κράτος, διάνοια καρδίας* (v. 51), *καθαιρεῖν* (v. 52), *ἐξαποστέλλειν κενούς* (v. 53), *λαλεῖν πρός* (v. 54).

[1] Möglich wäre auch die Beziehung zu *ἐλάλησεν*; aber warum schrieb Lucas dann nicht *πρὸς τὸν Ἀβραάμ*? Auch im Benedictus ist ein Satz mit *καθὼς ἐλάλησεν* lediglich eingeschoben.

[2] Religionsgesch. Untersuch. (1889) 1. Band.

[3] Die relative Verschiedenheit der C. 1 und 2 von dem übrigen Werk erklärt sich theils aus der Besonderheit der Quelle (bez. der Überlieferung), der Lucas hier gefolgt ist, theils aus seiner offenkundigen Absicht, diesen Capiteln ein eigenthümliches Colorit zu geben, d. h. sie möglichst der alttestamentlichen Erzählungsweise (nach der LXX) anzupassen.

1. *Μεγαλύνειν* findet sich, ausser an unserer Stelle, bei Lucas noch einmal im Rahmen der beiden ersten Capitel (1,58) und ausserdem dreimal in der Apostelgeschichte; in den Evangelien findet es sich nur noch Matth. 23,5 (aber in einem anderen Sinne).

2. *Ἀγαλλιᾶν* und *ἀγαλλίασις* steht bei Lucas (einschl. unserer Stelle) siebenmal, sonst im Neuen Testament neunmal.

3. *Σωτήρ* für Gott (oder für Christus) findet sich in den synoptischen Evangelien nur noch Luc. 2,11, aber in der Apostelgeschichte zweimal, nämlich 5,31 und 13,23.

4. *Ἐπιβλέπειν ἐπί* findet sich in den synoptischen Evangelien nur noch Luc. 9,38 (sonst im N. T. nur bei Jacob. 2,3).

5. *Ἰδοὺ γάρ*: während *ἰδού* im N. T. 212mal begegnet, ist *ἰδοὺ γάρ* ausschliesslich bei Luc. nachzuweisen, nämlich (ausser an unserer Stelle) noch 1,44; 2,10; 6,23; 17,21 und Act. 9,11.

6. *Ἀπὸ τοῦ νῦν* findet sich im N. T. ausschliesslich bei Lucas, nämlich (ausser an unserer Stelle) c. 5,10; 12,52; 22,18; 22,69 und Act. 18,6.

7. *Γενεά*: über dieses Wort lässt sich Besonderes nicht bemerken.

8. *Μεγαλεῖα*: wenn im Magnificat so zu lesen ist, so ist zu beachten, dass sich dieses Wort innerhalb des N. T.s nur noch Act. 2,11 findet.

9. *Δυνατός*: substantivisch und von Gott gebraucht, begegnet dieses Wort im N. T. nur an unserer Stelle; doch ist Luc. 24,19 zu vergleichen, wo Jesus *δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ* genannt wird.

10. *Κράτος* findet sich in den vier Evangelien und der Apostelgeschichte nur noch Act. 19,20 (hier ebenso gebraucht wie a. u. St.).

11. *Διάνοια καρδίας*: über diesen Ausdruck lässt sich nichts Besonderes bemerken; innerhalb der Evangelien kommt *διάνοια* sonst nur als Citat in dem Spruch *ἐξ ὅλης τῆς διανοίας* (LXX) vor.

12. *Καθαιρεῖν* findet sich bei Lucas ausser unserer Stelle noch fünfmal, sonst nur Marc. 15,36.46 (aber in der Bedeutung »herabnehmen«) und II. Cor. 10,4.

13. *Ἐξαποστέλλειν κενούς*: das Verbum *ἐξαποστέλλειν* findet sich bei Lucas zehnmal, sonst im N. T. nur noch Gal. 4,4.6. Die so singuläre Redensart *ἐξαποστ. κενούς* begegnet noch zweimal bei Luc., nämlich c. 20,10.11: *οἱ δὲ γεωργοὶ ἐξαπέστειλαν αὐτὸν δείραντες κενόν. καὶ προσέθετο ἕτερον πέμψαι δοῦλον· οἱ δὲ κἀκεῖνον δείραντες καὶ ἀτιμάσαντες ἐξαπέστειλαν κενόν.*

14. *Λαλεῖν πρός* kommt bei Matth., Marc. und Johannes nicht vor (auch nicht *λαλεῖν εἰς*); dagegen findet es sich bei Lucas im Evangelium 1,19; 1,55; 2,15; 2,20; 12,3; 24,44 und in der Apostelgeschichte neunmal.

Man wird zugestehen, dass die Ergebnisse dieser Vergleichungen überraschend und schlagend sind. Obgleich das »Magnificat« sich von Allem so stark unterscheidet, was Lucas sonst geschrieben hat, und obgleich sich nur 14 Worte (Ausdrücke) in ihm finden, die nicht der LXX entnommen sind, lässt es sich doch aus seiner Sprache sicher als Eigenthum des Lucas nachweisen. Von jenen 14 Worten sind nur drei (Nr. 7, 9. 11) neutral; unter den übrigen elf sind die Nr. 5, 6, 13, 14 Zeugen ersten Ranges für Lucas als den Verfasser des Magnificat; auch die Nr. 1, 4, 8, 10, 12 fallen stark ins Gewicht; geringe Bedeutung haben nur Nr. 2 und 3. Die Nr. 5, 6, 13, 14 u. s. w. als »Nachahmungen« des Stils des Lucas zu erklären, wäre eine verzweifelte Auskunft, und so dürfen wir es als sicheres Ergebniss aussprechen: der Verfasser des Lucas-Evangeliums hat auch das Magnificat verfasst. Nur der Einwurf wäre noch denkbar, dass Lucas doch schon die Zusammenstellung der alttestamentlichen Verse (und zwar als Lobgesang der Elisabet) vorgefunden und sie nur stilistisch bearbeitet habe. Gegen diese Annahme spricht aber die Erwägung, dass ausser den alttestamentlichen Versen und den nachgewiesenen lucanischen Eigenthümlichkeiten das Magnificat so gut wie nichts oder vielmehr überhaupt nichts enthält. Was sollte also auf einen zu supponirenden Redactor zurückzuführen sein? Bloss die Zusammenstellung der alttestamentlichen Verse? Aber diese kann, wie man sich leicht überzeugen wird, ohne Redaction niemals existirt haben. Ganz deutlich zeigt das Stück aber nur eine Redaction, und diese ist lucanisch. Also ist Lucas der erste und einzige Redactor.

Excurs I.

Obgleich durch den Nachweis, dass das »Magnificat« dem Lucas angehört, auch die lucanische Abfassung der Capitel 1 und 2 sehr wahrscheinlich gemacht, ja, sichergestellt ist, so sollen hier doch noch einige Abschnitte derselben in ähnlicher Weise wie das Magnificat untersucht werden. Zunächst ein paar Worte zum Context des Magnificat.

C. 1, 56: *ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ ὡς μῆνας τρεῖς, καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς.* *Μένειν σύν* findet sich im ganzen Neuen Testament nur noch Luc. 24, 29: *εἰσῆλθεν τοῦ μεῖναι σὺν αὐτοῖς.* *Ὡς* = circiter Luc. 2, 37; 8, 42; Act. 1, 15; 5, 7; 5, 36; 13, 20; 19, 34; bei Matthäus findet es sich in dieser Bedeutung überhaupt nicht, bei Marcus zweimal. *Ὑποστρέφειν* steht bei Lucas im Evangelium 22 Mal, in der Apostelgeschichte 11 Mal; im ganzen übrigen Neuen Testament steht es nur dreimal (Gal. 1, 17; Hebr. 7, 1; II. Pet. 2, 21), und zwar nirgends in den Evangelien. Auch *ὑποστρέφειν εἰς τὸν οἶκον* findet sich Luc. 7, 10; 8, 39; 11, 24. Man sieht also, dass unser Vers echt

lucanisch ist. Nicht anders ist über die Einleitung zum Magnificat zu urtheilen (1.39–45): *ἀναστᾶσα Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη* ist ein geradezu classisch lucanischer Satz; denn nicht nur findet sich *ἀνίστημι* bei Lucas, wenn ich recht gezählt habe, 64 Mal, im ganzen übrigen Neuen Testament dagegen nur 24 Mal, sondern gerade in der Bedeutung *ἀναστᾶσα . . . . ἐπορεύθη* (oder ähnlich) ist es bei Lucas gewöhnlich, während es sonst im Neuen Testament in diesem Gebrauche nur zweimal bei Matthäus und ein paar Mal bei Marcus, sonst aber nirgends vorkommt. Ferner ist die Redensart *ἐν ταῖς ἡμέραις ταῦταις* bez. *αἱ ἡμέραι αὗται* ausschliesslich lucanisch; während sich *αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι* unzählige Male in den Evangelien findet, ist mir jene Redensart nur Luc. 1, 24; 1, 39; 6, 12; 23, 7; 24, 18 und Act. 1, 15; 3, 24; 5, 36; 6, 1; 11, 27; 21, 15; 21, 38 begegnet. *Ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου* findet sich im ganzen Neuen Testament nur bei Lucas, und zwar (ausserhalb c. 1 und 2, wo es dreimal steht) in der Apostelgeschichte fünfmal. *Βρέφος* findet sich bei Matthäus, Marcus und Johannes nicht, wohl aber (ausser viermal in Luc. 1. 2) Luc. 18, 15 und Act. 7, 19. *Σκιρτᾶν* steht im ganzen Neuen Testament nur noch Luc. 6, 23. *Κραυγὴ μεγάλη* findet sich nur noch Act. 23, 9 (und Apoc. 14, 18). Über *ἰδοὺ γάρ*, welches auch c. 1, 44 begegnet, wurde bereits oben gesprochen. *Ἀγαλλίασις* steht (abgesehen von Luc. 1, 14. 44) in den Evangelien überhaupt nicht, wohl aber Act. 2, 46. Hiernach ist gewiss, dass nicht nur das »Magnificat« selbst, sondern auch die Geschichtserzählung, in der es steht (c. 1, 39–56), lucanisch ist.

Aus dem unmittelbar vorhergehenden Abschnitt sei auf das Stichwort *υἱὸς ὑψίστου* (c. 1. 32) aufmerksam gemacht. Im Neuen Testament heisst Gott neunmal *ὁ ὕψιστος*; von diesen neun Stellen stehen sieben bei Lucas; unter den beiden übrigen ist die eine (Marc. 5, 7) kritisch unsicher — mit A und Syr^{p}mg ist vielleicht *ζῶντος* zu lesen —, die andere bezieht sich auf den Gott Melchisedeks (Hebr. 7, 1). Also darf *ὁ ὕψιστος* für den Vater Jesu Christi als specifisch lucanisch in Anspruch genommen werden.

Ich füge noch eine kurze Untersuchung der Abschnitte 2, 15–20 und 2, 41–52 hinzu; sie sind von Allem, was Lucas sonst in seinem zweitheiligen Geschichtswerk erzählt, sachlich so verschieden, dass jede Übereinstimmung hier doppelt wichtig wird.[1]

C. 2, 15 *καὶ ἐγένετο ὡς ἀπῆλθον*: dass dieser Gebrauch von *γίγ-*

[1] Man mag die eine oder andere Übereinstimmung im Wortschatz, die im Folgenden nachgewiesen wird, für unbedeutend halten; die grosse Mehrzahl ist es nicht, und zusammen bilden sie ein unüberwindliches Argument.

νεσθαι von Lucas bevorzugt wird, ist öfters bemerkt worden[1]; *ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους*: über *λαλεῖν πρός* als ausschliesslich lucanisch s. oben; *διέλθωμεν δή*: *διέρχεσθαι* steht bei Lucas 32 Mal, sonst im Neuen Testament 12 Mal, und nicht alle Stellen sind kritisch sicher. In der Bedeutung aber, in welcher das Wort hier steht (mit abgeschliffenem Sinn des *διά*), findet es sich lediglich bei Lucas; das *δή* beim Imperativ findet sich bei Lucas noch Act. 13, 2 und 15, 36, sonst im Neuen Testament nur noch I. Kor. 6, 20, wo es indess nicht ganz sicher ist. Zu *διέλθωμεν ἕως Βηθλεέμ* vergl. Act. 9, 38 *διελθεῖν ἕως αὐτῶν*, Act. 11, 19 *διῆλθον ἕως Φοινίκης*, Act. 11, 22 *διελθεῖν ἕως Ἀντιοχείας*. Nur bei Lucas findet sich dieser Gebrauch.

C. 2, 15 *ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο*: *ῥῆμα* im Sinne von res quaedam findet sich bei Lucas noch 1, 37 und Act. 5, 32; 10, 37, sonst im ganzen N. T. nirgends.

C. 2, 16 *ἦλθαν σπεύσαντες*: *σπεύδειν* intr. findet sich im N. T. ausschliesslich bei Luc. (19, 5; 19, 6; Act. 20. 16; 22, 18); sonst steht es im N. T. nur noch ein einziges Mal (II. Pet. 3, 12) aber transitiv.

C. 2, 16 *ἀνεῦραν τὴν Μαριάμ*: *ἀνευρίσκειν* kommt im N. T. nur noch ein einziges Mal vor, nämlich bei Lucas, Act. 21, 4.

C. 2, 19 *συνετήρει συμβάλλουσα*: *συμβάλλειν* ist im N. T. ausschliesslich von Lucas verwerthet worden, nämlich ausser unserer Stelle noch 14, 31 und Act. 4, 15; 17, 18; 18, 27; 20, 14.

C. 2, 20 *ὑπέστρεψαν οἱ ποιμένες*: über *ὑποστρέφειν* s. oben.

C. 2, 20 *αἰνοῦντες*: dieses Wort findet sich bei Lucas siebenmal (2, 13; 19, 37; 24, 53 [hier ist es zweifelhaft]; Act. 2, 47; 3, 8; 3, 9); sonst nur noch Röm. 15, 11 (LXX) und Apoc. 19, 5. Zu *ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς* (so auch v. 18) s. oben. — Diese Stellen werden wohl zum Beweise dafür ausreichen, dass der Abschnitt c. 2, 15–20 von Lucas herrührt.

Was endlich den Abschnitt c. 2, 41–52 anlangt, so zeigt bereits die Periode v. 42. 43 die bekannte stilistische Fähigkeit des Lucas; ausserdem weist jeder Vers, mit Ausnahme des kurzen 50., lucanische Färbung auf.

---

[1] Über die Constructionen des Lucas mit *ἐγένετο* hat Plummer, a. a. O. S. 45, ausführlich gehandelt. 1. Zu *ἐγενέτο* wird ein zweites Verbum finitum im Indicativ gestellt, ohne jede Conjunction (häufig ist ein Satz mit *ὡς* dazwischen geschoben); diese hebraisirende Construction, in welcher *ἐγένετο* als pleonastisch erscheint, findet sich sehr oft im Evangelium (besonders in c. 1 und 2), aber niemals in den Acta. 2. Zu *ἐγένετο* wird ein durch *καί* verbundenes Verbum finitum im Indicativ gestellt; jenes *καί* — in der Regel mit *αὐτός* verbunden — ist entweder coordinirend oder epexegetisch oder steht für »dass«; diese ebenfalls hebraisirende Construction (doch ist der an dritter Stelle genannte Gebrauch auch classisch) ist im Evangelium häufig; in den Actis steht sie nur 5, 7. 3. Zu *ἐγένετο* tritt ein Infinitiv; diese Construction findet sich ein paar Mal im Evangelium und häufiger in den Actis. 4. *ἐγένετο* ist mit dem Acc. c. Inf. verbunden und selbst abhängig von einem *ὡς* oder *ὅτε*; dieser classische Gebrauch ist den Actis eigenthümlich, fehlt aber im Evangelium.

C. 2, 41 τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα, vergl. c. 22, 1 ἑορτὴ τῶν ἀζύμων; bei Marcus und Matthäus findet sich der Ausdruck nicht (doch s. Joh. 13, 1).

C. 2, 42 ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα, dieselbe Ausdrucksweise findet sich Luc. 2, 37; 3, 23; 8, 42 und Act. 4, 22, sonst begegnet sie nur je einmal bei Marcus und Johannes. — κατὰ τὸ ἔθος findet sich nur noch Luc. 1, 9 und 22, 39, sonst nirgends im N. T.

C. 2, 43 ὑποστρέφειν s. oben. — ὑμομένειν im Sinne von »bleiben« begegnet nur noch Act. 17, 14.

C. 2, 44 νομίσαντες bei Lucas neunmal, sonst im ganzen N. T. nur noch sechsmal. — συνοδία ist ἁπ. λεγ. im N. T., aber συνοδεύειν findet sich Act. 9, 7. — ἀναζητεῖν findet sich im N. T. nur noch Luc. 2, 45 und Act. 11, 25. — γνωστός findet sich noch elfmal bei Lucas, sonst im N. T. nur noch dreimal.

C. 2, 45 über ὑποστρέφειν und ἀναζητεῖν s. oben.

C. 2, 46 καὶ ἐγένετο μετὰ ἡμέρας τρεῖς εὗρον, über diese lucanische Construction s. oben; auch ἐν μέσῳ ist bei Lucas häufiger.

C. 2, 47 ἐξίσταντο, dieses Verbum bei Lucas elfmal, sonst nur noch dreimal im N. T.

C. 2, 48 ὀδυνώμενοι (ἐζητοῦμέν σε), dieses Verbum findet sich im N. T. nur noch Luc. 16, 24; 16, 25 und Act. 20, 38.

C. 2, 49 τί ὅτι ἐζητεῖτέ με, dieses τί ὅτι begegnet im N. T. nur noch Act. 5, 4; 5, 9 (und 23, 19).

C. 2, 51 διατηρεῖν findet sich im N. T. nur noch Act. 15, 29.

C. 2, 52 χάρις fehlt bei Matthäus und Marcus, bei Johannes steht es nur im Prolog; bei Lucas findet es sich 25mal. — Auch hier wird man urtheilen müssen, dass der Wortschatz in c. 2, 41–52 den lucanischen Ursprung des Abschnitts sicher stellt; zugleich ergiebt sich, dass die weit verbreitete Meinung unhaltbar ist, Luc. c. 1 und 2 sei aus einer Quelle wesentlich unverändert herübergenommen. Die Abschnitte sind bis ins Mark hinein lucanisch, so dass selbst die Ansicht, die ich nicht mit Bestimmtheit bestreiten will, Lucas sei hier schriftlichen Quellen gefolgt, nicht leicht zu beweisen ist.

Excurs II.

Die poetische Kunst des Lucas lässt sich auch an dem »Benedictus«, dem Lobgesang des Zacharias (c. 1, 68–79), bewundern. Auch hier hat er sich an alttestamentliche Verse angeschlossen (wenn auch nicht so enge wie beim »Magnificat«), hat sie aber gleichsam veredelt und in eine wirksame Einheit gesetzt. Starke Hebraismen scheut er nicht (s. das »Magnificat«); man hat aber anzunehmen, dass er sie absichtlich stehen gelassen bez. geradezu selbst gebildet hat (nach

der LXX): nur ganz Unverständliches hat er getilgt, grammatisch Anstössiges verbessert. Inhaltlich steht das »Benedictus« höher als das »Magnificat«, ja, es bringt in v. 77 einen selbständigen religiösen Gedanken, der über die alttestamentliche Linie hinausführt. Dass derselbe Verfasser beide Lobgesänge componirt hat, zeigt sich ausser Anderem auch in dem *αὐτός* und *ἡμεῖς*, welche für das »Benedictus« ebenso charakteristisch sind, wie das *αὐτός*, *μου* und *ἡμεῖς* für das »Magnificat«. Von den 20 Versen des Benedictus schliessen 6 mit *αὐτοῦ*, 6 mit *ἡμῶν* (*ἡμᾶς*, *ἡμῖν*), einer mit *αὐτῶν* (ausserdem kommt *ἡμεῖς* noch viermal, *αὐτός* noch zweimal innerhalb der Verse vor). Das Gedicht gliedert sich ganz deutlich in 5 Strophen zu je 4 Versen (bez. in zwei Hälften). Ich drucke es im Folgenden ab und weise in den Anmerkungen die alttestamentlichen Vorlagen und die Art ihrer Umbildung nach:

68 *Εὐλογητὸς (κύριος) ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ,*
ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ,
69 *καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν*
ἐν οἴκῳ Δαυεὶδ παιδὸς αὐτοῦ

70 — *καθὼς ἐλάλησεν διὰ στόματος τῶν ἁγίων (τῶν) ἀπ' αἰῶνος*
προφητῶν αὐτοῦ —,

V. 68[a] s. Ps. 41, 14: *εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ* (wörtlich ebenso Ps. 72, 18 und Ps. 106, 48); überall fehlt das *τοῦ*; es ist eine grammatische Verbesserung des Lucas. *Κύριος* ist wahrscheinlich zu tilgen (Iren., Cypr., Origenes, Eusebius und mehrere lat. Hdschr. bieten es nicht). Lucas empfand wohl das artikellose Wort vor *ὁ θεός* als einen Barbarismus.

V. 68[b] s. Ps. 111, 9: *λύτρωσιν ἀπέστειλεν τῷ λαῷ αὐτοῦ. Ἐπεσκέψατο* (aus *τῷ λαῷ* ist nicht *τὸν λαόν* zu suppliren, sondern *ἐπεσκ.* steht absolut, s. Act. 15, 14 u. Sirach 32, 21) hat Lucas selbständig hinzugefügt (nach LXX); im N. T. braucht nur er *ἐπισκέπτεσθαι* von Gott, s. 1, 78; 7, 16; Act. 15, 14. *Ἀπέστειλεν λύτρωσιν* klang barbarisch, daher *ἐποίησεν*.

V. 69 s. Ps. 132, 17: *ἐξανατελῶ κέρας τῷ Δαυείδ* (vergl. I. Sam. 2, 10: *ὑψώσει κέρας χριστοῦ αὐτοῦ*, Ps. 18, 3: *κύριος ... ὑπερασπιστής μου καὶ κέρας σωτηρίας*, Ezech. 29, 21: *ἀνατελεῖ κέρας παντὶ τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ*). Für das ungewöhnliche *ἀνατέλλειν* (*ἐξανατέλλειν*) hat Lucas *ἐγείρειν* gesetzt, welches noch immer alterthümlich und alttestamentlich anmuthet (vergl. Richt. 3, 9. 15: *ἤγειρεν κύριος σωτῆρα τῷ Ἰσραήλ*). Die Hinzufügung von *ἡμῖν* und *παιδὸς αὐτοῦ* giebt dem Gedanken eine intimere Färbung. *Κέρας σωτηρίας* im hebräischen Sinn war den Griechen fremd und unverständlich; aber nach der Analogie von *κέρας Ἀμαλθείας* konnten sie darunter ein Füllhorn des Heils verstehen. Allerdings passte dazu *ἐγείρειν* schlecht.

V. 70 ist von Lucas selbständig hinzugefügt und zeigt durchweg seine Eigenthümlichkeit; es steht grammatisch genau so wie das *καθὼς ἐλάλησε κτλ.* im »Magnificat« v. 55. *Διὰ στόματος* steht im N. T. nur bei ihm, nämlich Act. 1, 16; 3, 18; 3, 21; 4, 25; 15, 7. Der Zusatz *ἅγιος* ist auch lucanisch, vergl. v. 72 und vor Allem Act. 3, 21: *ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν* (man sieht, der Ausdruck ist dem Lucas formelhaft: aber *αὐτοῦ* steht an unserer Stelle am Schluss, um es zu betonen, s. oben). *Ἀπ' αἰῶνος* findet sich nur bei Lucas, s. Act. 15, 18: *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος*.

71 *σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς,*

72 *ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν*
καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ,

73 *ὅρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν,*

74 *τοῦ δοῦναι ἡμῖν ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας*
75 *λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ*
ἐνώπιον αὐτοῦ πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν.

76 *Καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ·*
προπορεύσῃ γὰρ ἐνώπιον κυρίου ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ,

V. 71 s. Ps. 106, 10: *ἔσωσεν αὐτοὺς ἐκ χειρῶν μισούντων καὶ ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐκ χειρὸς ἐχθροῦ* (vergl. Ps. 18, 18). Aus den beiden Verben nahm Lucas das Subst. *σωτηρία* heraus (Appos. zu *κέρας σωτηρίας*); weder *σωτηρία* noch *τὸ σωτήριον* findet sich bei Matthäus und Marcus; s. dagegen Luc. 1, 69. 77; 2, 30; 3, 6; 19. 9; Act. 4, 12; 28, 28 u. s. w. Das doppelte *χείρ* hat Lucas vermieden sowie den unmotivirten Wechsel des Singular und Plural.

V. 72 und 73[a] s. Micha 7, 20: *δώσει . . . ἔλεον τῷ Ἀβραάμ, καθότι ὤμοσας τοῖς πατράσιν ἡμῶν* (die Stelle war schon im »Magnificat« benutzt, wie überhaupt die vv. 70—72 nach Inhalt und Form diesem besonders verwandt sind); Ps. 105, 8: *ἐμνήσθη εἰς τὸν αἰῶνα διαθήκης αὐτοῦ*; Ps. 106, 45: *ἐμνήσθη τῆς διαθήκης αὐτοῦ*; Exod. 2, 24: *ἐμνήσθη ὁ θεὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ τῆς πρὸς Ἀβραάμ*; Levit. 26, 42. Über den Zusatz *ἅγιος* s. z. v. 70. Der Ausdruck *ποιῆσαι ἔλεος μετά* ist im N. T. ausschliesslich lucanisch, s. Luc. 10, 37, Act. 15, 4 und vergl. Genes. 24, 12: *ποίησον ἔλεος μετὰ τοῦ κυρίου μου*, c. 24, 14: *ἐποίησας ἔλεος τῷ κυρίου μου. Ποιῆσαι κτλ.* giebt den Zweck des *ἤγειρεν κέρας* an, indessen noch nicht den letzten Zweck, der erst v. 74 folgt (s. z. v. 79). Zu *ἔλεος* s. v. 78 und im »Magnificat« v. 54. *Ὅρκον* ist attrahirte Apposit. zu *διαθήκης*; der Gebrauch von *πρός* ist lucanisch, s. Plummer z. c. 1, 13; *ὤμοσεν πρός* ist aber auch homerisch; vergl. den bedeutungsvollen Zusatz *τὸν πατέρα ἡμῶν*, während bei David (v. 69) *παιδὸς αὐτοῦ* zugesetzt war.

V. 73—75 s. Jerem. 11. 5: *ὅπως στήσω τὸν ὅρκον μου ὃν ὤμοσα τοῖς πατράσιν ὑμῶν τοῦ δοῦναι αὐτοῖς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι*, aber Lucas braucht das *δοῦναι* absolut (wie Act. 4, 29: *δὸς τοῖς δούλοις σου μετὰ παρρησίας λαλεῖν*). Der mit *τοῦ δοῦναι* eingeleitete Satz enthält den letzten Zweck der Ausführung v. 72. 73 (indirect der ganzen Ausführung v. 68—73), ist also von *ποιῆσαι* und *μνησθῆναι* abhängig. Indem der rechte Gottesdienst als Endzweck erscheint, tritt der priesterliche Charakter des Gebets (man beachte auch das *ἐνώπιον αὐτοῦ* neben *λατρεύειν αὐτῷ*) scharf hervor. Zu *ῥυσθέντας* s. Ps. 18, 18: *ῥύσεταί με ἐξ ἐχθρῶν.* Über *ἡμῖν . . . ῥυσθέντας* s. die Grammatiken. Zu *ἐν ὁσιοτ. κ. δικαιοσ.* s. Ephes. 4. 24: *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι* und I. Clem. 48. 4; die Formel stammt aus Sap. Sal. 9, 3. Jerem. 32, 39: *φοβηθῆναί με πάσας τὰς ἡμέρας.* Mit v. 75 schliesst die erste Hälfte des Gesangs: vom messinischen Wirken Gottes geht der Sänger zu dem Vorläufer über.

V. 76. Über *ὕψιστος* s. oben und vergl. c. 1, 32: *υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται. Προπορεύεσθαι* findet sich im N. T. nur noch Act. 7, 40 (LXX), vergl. Maleachi 3, 1: *ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου.* Isaj. 40. 3: *ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου.* Deut. 31, 3: *κύριος . . . ὁ προπορευόμενος πρὸ προσώπου σου* (Exod. 14. 19). Lucas hat das hebraisirende *πρὸ προσώπου* durch *ἐνώπιον* ersetzt. — *Κυρίου* ist Gott selbst (vergl. die Parallelstelle c. 1, 17), nicht der Messias, der überhaupt in dem ganzen Liede sehr discret behandelt ist, d. h. lediglich erschlossen werden muss.

77 τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ
ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

78 διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν,
ἐν οἷς ἐπισκέψεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους,
79 ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις,
τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης.

V. 77. Dies ist der eigenthümlichste Vers des ganzen Gesangs; doch hat der Verfasser vielleicht an Jerem. 31, 34 gedacht (τοῦ δοῦναι steht parallel zu dem τοῦ δοῦναι v. 74). Ἐν ἀφέσει ἁμ. kann sowohl zu δοῦναι als zu γνῶσιν σωτηρίας bezogen werden; jene Beziehung liegt näher. Dass die Heilserkenntniss in der Sündenvergebung liegt, ist ein dogmatischer Gedanke, den man hier nicht erwartet.

V. 78 s. Testam. Levi 4: ἕως ἐπισκέψηται κύριος πάντα τὰ ἔθνη ἐν σπλάγχνοις υἱοῦ αὐτοῦ ἕως αἰῶνος (Plummer). Διὰ σπλάγχνα κτλ. ist wohl von προπορεύσῃ abhängig; doch lässt es sich auch auf δοῦναι ἐν ἀφέσει beziehen. Auch im classischen Griechisch findet sich σπλάγχνα im Sinne von Gemüthsbewegungen, aber häufiger vom Zorn als von der Liebe; zu σπλ. ἐλέους s. Coloss. 3, 12: σπλ. οἰκτιρμοῦ. Θεοῦ ἡμῶν ist nicht Christus, sondern Gott selbst, aber man beachte das warme ἡμῶν. Zu ἐν οἷς (hebr.) vergl. ἐν βραχίονι v. 51, zu ἐπισκεψ. v. 68 und Sirach 46, 14: ἐπεσκέψατο κύριος τὸν Ἰακώβ. Mystisch lautet es, dass ein Stern aufgehen soll (vergl. die Bileam-Prophetie), mystisch, dass der Aufgang für den Stern selbst gesetzt ist, mystisch, dass der Aufgang uns »heimsuchen« wird. Zu ἐξ ὕψους vergl. Luc. 24, 49: ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν.

V. 79 s. Ps. 107, 10: καθημένους ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου. Apoc. Baruch 59, 2: »illo tempore lucerna legis aeternae illuxit omnibus qui sedebant in tenebris«. Zu ἐπιφᾶναι s. Act. 27, 20: μήτε ἡλίου μήτε ἄστρων ἐπιφαινόντων (Tit. 2, 11; 3, 4). Schon dieser Infinitiv steht im Sinne des Zwecks, aber nicht des letzten Zwecks; dieser folgt erst 79[b] und wird mit τοῦ c. Inf. eingeführt. Die Construction ist genau so wie v. 72 (ποιῆσαι) in seinem Verhältniss zu v. 74 (τοῦ δοῦναι), und wie in v. 76 und 77 (ἑτοιμάσαι und τοῦ δοῦναι). Man sieht also, ein wie feiner Stilist Lucas war: dreimal giebt er einen Zwecksatz im Infinitiv ohne Artikel, wenn dieser Zwecksatz selbst — als Mittel — einem weiteren Zwecksatz untergeordnet ist; diesen letzteren markirt er durch ein dem Infinitiv vorangestelltes τοῦ. — Τοῦ κατευθῦναι κτλ. s. Ps. 40, 3: ἔστησεν ἐπὶ πέτραν τοὺς πόδας μου καὶ κατηύθυνεν τὰ διαβήματά μου, Act. 16, 17: ὁδὸν σωτηρίας. Man beachte, wie durch das Stichwort ἐπισκέπτεσθαι das Ende wieder zum Anfang zurückkehrt.

Folgende Beobachtungen scheinen mir sicher: 1. Das »Magnificat« und das »Benedictus« stammen aus einer Feder; ausser den schon aufgewiesenen Übereinstimmungen ist auf das gleiche Verhältniss zum A. T. und auf die discrete Weise in der Berücksichtigung des Messias aufmerksam zu machen: es ist schriftstellerische Kunst und Absicht des Verfassers gewesen, hier nur anzudeuten, um die Situation nicht zu verletzen. Besonders charakteristisch ist in dieser Hinsicht das »καὶ σύ δέ« (v. 76) und die geheimnissvoll entzückende ἀνατολὴ ἐξ ὕψους — sie musste übrigens auch ein Grieche vortrefflich verstehen können: denn dies war die Sprache, in welcher man von der kommenden goldenen Zeit redete. 2. Das »Magnificat« und »Benedictus« stammen von Lucas, d. h. von dem Verfasser des ganzen zweitheiligen

Geschichtswerks (sie sind ihm nicht überliefert)[1]; denn sie zeigen, soweit sie nicht aus der LXX geflossen sind, offenkundig die ihm eigenthümliche Sprache und seine Weise der Stilcorrectur. 3. Die beiden Gesänge sind ad hoc componirt, d. h. sie sind nicht etwa Psalmen, die Lucas früher gedichtet und hier eingelegt hat, sondern sie sind für Elisabet und Zacharias von ihm niedergeschrieben: der priesterliche Charakter des »Benedictus« und die Abhängigkeit des »Magnificat« vom Lobgesang der Hanna, die sich in gleicher Lage wie Elisabet befunden hatte, machen das zweifellos. 4. Lucas hat diese Gesänge absichtlich in der Sprache der Psalmen und Propheten (LXX) gehalten: die Hebraismen, so viele ihrer aus dem A. T. stehen geblieben oder eingefügt sind, sind gewollte[2], der ganze Stil Kunststil, um einen alterthümlichen Eindruck zu erwecken. Diesen Eindruck erregen die Gedichte wirklich, und sie sind zugleich von hoher Kraft und Schönheit. Aber seinen eigentlichen Stil hat Lucas doch nicht ganz zu verbergen verstanden: die drei ersten Strophen des »Benedictus« (v. 68–75) sind nur äusserlich in die Form des hebräischen Psalmstils gebracht; sieht man genauer zu, so stellen sie sich als eine einzige, complicirte, gut griechische Periode dar, die in das semitische Gewand lediglich eingezwängt ist: die Hände sind Esaus Hände, aber die Stimme ist Jacobs Stimme. 5. Dass Lucas die beiden Gesänge aus dem Hebräischen (Aramäischen) übersetzt hat, ist natürlich ganz ausgeschlossen.

---

[1] Beim Benedictus lässt sich die lucanische Verfasserschaft (mit Ausschluss der Annahme eines ersten Redactors) nicht ganz so schlagend nachweisen wie beim Magnificat; aber die sprachlichen Argumente sind doch auch hier sehr stark, und ich vermag keine einzige Beobachtung aufzuweisen, um die complicirte Hypothese zweier Redactoren empfehlen zu können.

[2] Zum Stil und stilistischen Verfahren des Lucas vergl. die trefflichen Ausführungen von Hrn. Norden (Antike Kunstprosa S. 483). Eben derselbe hat S. 484 f. sehr richtig auf die Häufung der obliquen Casus von *αὐτός* als auf ein Kennzeichen des Judengriechisch aufmerksam gemacht. In dem »Magnificat« und »Benedictus« hat Lucas diese häufig auch angewandt; hier aber erhält sie ein besonderes Acumen durch den Gegensatz zu *μου* und *ἡμῶν*. Ich zweifle nicht, dass eine genaue und erschöpfende Untersuchung des Stils des Lucas, wie sie Norden begonnen hat, zu dem Ergebniss führen wird, dass er ein virtuoser Meister in der Nachbildung von Stilarten gewesen ist und dabei doch verstanden hat, durch Maasshalten und Ablehnung jeder Übertreibung seinem Werke eine gewisse Einheitlichkeit zu geben. Die Kunst, aus c. 36 vorzüglich ausgewählten alttestamentlichen Stellen zwei in sich geschlossene, erhabene Gesänge zu componiren, wird ihm Niemand so leicht nachmachen.

Ausgegeben am 31. Mai.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei

Probleme im Texte der Leidensgeschichte Jesu.

Von Adolf Harnack.

1.

Zu Luc. 22. 43. 44.

Καὶ αὐτὸς ἀπεσπάσθη ἀπ' αὐτῶν ὡσεὶ λίθου βολήν, καὶ θεὶς τὰ γόνατα προσηύχετο λέγων· πάτερ, εἰ βούλει παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ, πλὴν μὴ τὸ θέλημα μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω. ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτόν. καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο. καὶ ἐγένετο ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντος [-ες] ἐπὶ τὴν γῆν. καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς, ἐλθὼν πρὸς τοὺς μαθητὰς εὗρεν κοιμωμένους αὐτοὺς ἀπὸ τῆς λύπης.

Die gesperrten Worte finden sich im Sinaiticus [erste Hand und späterer Corrector], in D E F G H K L M Q S U V X *Γ Δ Λ Π Α* [aber in *Α* nur am Rande als ammonianische Section], in fast allen Cursiven, in allen Italaeodd. mit Ausnahme des Brix. [f], in der Vulgata, den drei Syrern [Cureton, Pesch., Hier.] und einigen boheirischen, sahidischen und armenischen Manuscripten. Ferner sind sie bezeugt durch Justin, Tatian, Irenäus, Hippolyt, Dionysius Alex., Arius, Eusebius, Gregor Naz., Epiphanius, Hilarius, Didymus, Hieronymus, Augustin.

Die gesperrten Worte fehlen in B A R T 124; im Sinaiticus hat sie der erste Corrector getilgt; in E S V *Γ Δ Π* und einigen Cursiven sind sie als suspect (durch Asterisken oder Obeli) bezeichnet; sie fehlen ferner in f, den meisten boheirischen und einigen sahidischen und armenischen Handschriften, dem Syrus Sinaiticus, dem Syrus-Harcl. Der Minuskelcodex 13 hat nur die beiden ersten Worte des Stücks von erster Hand, die anderen von zweiter. Die Mss. der Farrar-Gruppe und die Evangelistarien bieten sie nach Matth. 26. 39. Ambrosius und Cyrillus Alex. übergehen die Worte in ihren Commentaren zu Lucas. Hilarius schreibt: »Nec sane ignorandum a vobis est et in Graecis et in Latinis codicibus complurimis vel de adveniente angelo vel de sudore sanguinis nil scriptum reperiri«. Sehr werthvoll ist die Bemerkung des Epiphanius (Ancorat. 31): *ἀλλὰ καὶ »ἔκλαυσε« κεῖται ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν*

εὐαγγελίῳ ἐν τοῖς ἀδιορθώτοις ἀντιγράφοις. καὶ κέχρηται τῇ μαρτυρίᾳ ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος ἐν τῷ κατὰ αἱρέσεων πρὸς τοὺς δοκήσει τὸν Χριστὸν πεφηνέναι λέγοντας. ὀρθόδοξοι δὲ ἀφείλοντο τὸ ῥητὸν φοβηθέντες καὶ μὴ νοήσαντες αὐτοῦ τὸ τέλος καὶ τὸ ἰσχυρότατον· »καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἵδρωσε, καί ἐγένετο ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡς θρόμβοι αἵματος, καὶ ὤφθη ἄγγελος ἐνισχύων αὐτόν« [Epiphanius scheint hiernach die Verse in Umstellung gelesen zu haben]. Hieronymus sagt: »In quibusdam exemplaribus tam Graecis quam Latinis invenitur scribente Luca: Apparuit illi angelus u. s. w.« Auch noch in späterer Zeit ist man auf das Fehlen der Worte in den Handschriften aufmerksam gewesen. Anastasius (Hodeg.) sagt: *ἐπεχείρησαν παρεπᾶραι τοὺς θρόμβους τοῦ αἵματος τοῦ ἱδρῶτος Χριστοῦ.* Photius bemerkt über die Syrer (ep. 138 ad Theodor.): *μηκέτι οὖν σοι τοῦ εὐαγγελίου τοῦτο τὸ χωρίον περικεκόφθαι, κἂν τισι τῶν Σύρων ὡς ἔφης δοκεῖ, εὐπρεπὲς νόμιζε.* Nicon beschuldigt die Armenier, die Stelle getilgt zu haben, und denselben Vorwurf erhebt Isaak gegen sie: umgekehrt erklären diese die Verse für eine häretische Fälschung (des Saturnilus). Dass Athanasius und Gregor von Nyssa sie nie citiren (auch Clemens Alex., Origenes, Cyrill. Hieros.), macht es wahrscheinlich, dass sie sie nicht gelesen haben.

Lässt man die späteren und minder wichtigen Zeugen bei Seite, so steht die Autorität von ℵ D, den Lateinern, Syrern, Justin, Irenäus, Dionysius Alex. und Eusebius gegen die Zeugnisse von B A Syrus-Sinaiticus, Mss. bei Hilarius, Epiphanius, Hieronymus, Cyrillus Alex. und (vielleicht) älteren Alexandrinern. Westcott und Hort, Bernhard Weiss und Nestle — um nur diese Textkritiker zu nennen — haben die Verse dem Lucas abgesprochen und sie für eine sehr alte Interpolation erklärt. Ich werde zu zeigen versuchen, dass dieses Urtheil vorschnell ist und dass die Verse für echt zu halten sind.[1]

Erstlich trägt das kurze Stück den Stempel der lucanischen Anschauung und Sprache so deutlich, dass es schon deshalb höchst misslich ist, es für eine Interpolation zu erklären. *a*) Engelerscheinungen in der Geschichte sind dem Lucas viel geläufiger als den anderen Evangelisten: man vergl. Luc. 1 und 2; 24, 23 und Act. 5, 19; 8, 26; 10, 3. 7. 22; 11, 13; 12, 7ff.; 12, 23; 23, 9; 27, 23. *b*) Die Ausdrucksweise *ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος* ist wörtlich dieselbe wie Luc. 1, 11: *ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος*; ferner findet sich dieses *ὤφθη* bei Matthäus und Marcus nur je ein Mal, dagegen in den lucanischen Schriften, abgesehen von unserer Stelle, dreizehn Mal. *c*) Dem Verbum *ἐνισχύειν* begegnet man

[1] Für die Echtheit hat sich Hr. Blass ausgesprochen mit der kurzen, aber, wie wir sehen werden, richtigen Begründung: »Non casu videntur omissa esse: reliquum igitur est ut in theologos culpam coniciamus.«

im ganzen Neuen Testament nur noch ein Mal, nämlich Act. 9, 19, also bei Lucas. *d*) *ἐκτενέστερον προσηύχετο* findet sich weder bei Matthäus, noch bei Marcus, noch bei Johannes; dagegen liest man Act. 12, 5: *προσευχὴ δὲ ἦν ἐκτενῶς γινομένη*, ferner Act. 26, 7: *ἐν ἐκτενείᾳ νύκτα καὶ ἡμέραν λατρεῦον*. *e*) Zu *γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ . . . . καὶ ἐγένετο* ist zu bemerken, dass die Constructionen mit *γίγνεσθαι* dem Lucas besonders vertraut sind und allein in dem Evangelium fast doppelt so häufig begegnen wie bei Matthäus (133 > 73); speciell aber die Construction *γίγνεσθαι* mit *ἐν* ist für ihn geradezu charakteristisch. Da nun die Worte *ἀγωνία*, *ἱδρώς*, *θρόμβος* im Neuen Testament Hapaxlegomena sind, mithin eine Vergleichung überhaupt nicht zulassen, so darf man sagen, dass das Stück in jedem Zuge, der überhaupt eine Vergleichung ermöglicht, lucanisches Gepräge trägt.

Zweitens, was die Überlieferung angeht, so fehlt jedes directe Zeugniss, dass die Worte vor c. 300 in den Handschriften gefehlt haben, während sie durch Justin, Tatian und Irenäus bereits für die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts bezeugt sind. Wahrscheinlich ist es freilich nach aller sonstiger Analogie, dass Verse, die in B A sowie in dem Syrus-Sinaiticus fehlen und die Hilarius, Epiphanius und Hieronymus in mehreren[1] Exemplaren nicht gelesen haben, schon im 3., ja im 2. Jahrhundert in einigen Codices nicht gestanden haben; allein beweisen lässt sich das nicht. Jedenfalls bleibt es eine blosse Behauptung, das Fehlen müsse älter sein als das J. c. 200. Dies erscheint um so mehr als eine blosse Behauptung, als die Zeugen für die Tilgung der Worte einen bestimmten geographischen Kreis bilden. Auf Aegypten und Umgegend kann sie zurückgeführt werden[2] — interpretirt man die Zeugnisse grossmüthig und rechnet auch mit dem argumentum e silentio — bis zur Zeit des Origenes und Clemens Alexandrinus. Dagegen haben die Worte das Zeugniss der übrigen Kirchen, und zwar vom Zeitalter Justin's an, für sich.

Drittens, allen diesen so schwer für die Echtheit in's Gewicht fallenden Gründen setzt man das Argument entgegen, dass eine Ausmerzung, da sie nicht aus zufälligen Ursachen erfolgt sein kann[3], aus

[1] Ein Gewicht auf das »compluria« des Hilarius und das »quaedam« des Hieronymus wird nicht zu legen sein. Das Material zur Vergleichung, über das sie verfügten, war beschränkt und ihre Ausdrucksweise schwerlich genau.

[2] Solche Zufälligkeiten, wie die, dass ein altlateinischer Zeuge die Worte nicht kennt, kommen nicht in Betracht, ebenso wenig dass umgekehrt einige boheirische und sahidische Manuscripte die Worte bieten.

[3] Hierüber haben Westcott und Hort das Nöthige bemerkt. Dass einige Handschriften (s. oben) die Worte bei Matth. 26, 39 lesen, gehört nicht hierher, da es sich hier um Conformationen handelt, die sich aus der Perikopeneintheilung bez. der kirchlichen Vorlesung leicht einstellen konnten.

dogmatischen Gründen unerhört sei[1]: also seien die Verse doch nicht von Lucas. Allein das ist eine petitio principii bez. ein allgemeines Urtheil, welches in jedem einzelnen Fall unbestochen auf's Neue zu prüfen ist. Nun sagt uns aber gerade in diesem Falle Epiphanius, dass nicht etwa Häretiker, sondern ängstliche Orthodoxe die Stelle unterdrückt haben. Man erwidert, dies sei eine vage Vermuthung des Epiphanius: allein, vage oder nicht, von Wichtigkeit ist, dass er überhaupt eine solche Vermuthung aufzustellen vermochte. Was er für thatsächlich hält, dürfen wir doch nicht als unmöglich abweisen. Nun aber enthält die Stelle wirklich zwei schwere Anstösse. Erstlich war es anstössig, dass ein Engel den Herrn stärkt — besonders anstössig in der ältesten Zeit, wo vom Colosser- und Hebräerbrief an für die über die Engel erhabene Würde Jesu gekämpft werden musste. Zweitens war auch die *ἀγωνία* sammt ihren blutigen Folgen anstössig: denn sie war doch nicht durch äussere Schläge und Wunden hervorgerufen, sondern durch den inneren Seelenkampf. Diese Schilderung ging noch über Hebr. 5, 7 hinaus: je mehr man gegen Juden und Heiden das freiwillige *ὑπομένειν παθεῖν* des Herrn betonte (s. z. B. Barnabas und Justin), um so befremdlicher musste dieser furchtbare Seelenkampf erscheinen. Es ist also durchaus wahrscheinlich, dass, wenn bei der grossen Mehrzahl der ältesten und besten Zeugen die Worte sich finden und sie nur bei einer Minderheit fehlen, eine Ausmerzung stattgefunden hat — um so wahrscheinlicher, als sie gut lucanisch lauten.

Viertens endlich: die Frage, woher der vierte Evangelist seinen Stoff genommen hat, ist noch nicht in jeder Hinsicht geklärt: gar manche schwere Probleme schweben hier noch, aber dass er in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte an vielen Stellen lediglich die Synoptiker als Unterlage hat, obgleich er sich weit von ihnen entfernt, lässt sich erweisen. Nun liest man Joh. 12, 27 ff.: *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, καὶ τι εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα. ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω. . . . . [ὁ] Ἰησοῦς εἶπεν· οὐ δι' ἐμὲ ἡ φωνὴ αὕτη γέγονεν ἀλλὰ δι' ὑμᾶς.* Das ist die johanneische Umwandlung von Luc. 22, 43. 44. Aus dem *ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ* ist eine *φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* geworden — »Einige aus dem Volk sprachen (v. 29): ein Engel hat zu ihm geredet« —, die »Stärkung« scheint geblieben zu sein: aber es scheint nur so: nicht um Jesus, sondern um Andere zu stärken, hat die Stimme gesprochen.

[1] Westcott und Hort II p. 66: »There is no tangible evidence for the excision of a substantial portion of narrative for doctrinal reasons at any period of textual history«.

ganz so wie in c. 1 die Herabkunft des Geistes nur ein Zeugniss für den Täufer, nicht aber für Jesus, gewesen sein soll. Johannes hat also den Engel getilgt, die Stärkung getilgt und den Blutschweiss getilgt, d. h. er hat dasselbe gethan, was diejenigen thaten, welche die Stelle ganz strichen. Also beweist er uns, 1. dass die Verse von ihm gelesen worden sind — es wäre aber eine abenteuerliche Annahme, er habe sie anderswo gelesen als bei Lucas —, 2. dass sie um das Jahr 100 Anstoss erregt haben und er sie daher in seinem Evangelium unschädlich gemacht hat.

Nach diesen Darlegungen[1] wird man meines Erachtens nicht mehr daran zweifeln dürfen, dass Luc. 22, 43. 44 ein ursprünglicher Bestandtheil des Evangeliums ist und in BA und Syrus-Sinaiticus ein absichtlich verkürzter Text vorliegt. Wie alt die Ausmerzung ist, lässt sich nicht bestimmen: sie kann schon am Anfang des 2. Jahrhunderts erfolgt sein, sie kann aber auch um viele Jahrzehnte jünger sein.

II.

Zu Luc. 23, 33. 34.

Καὶ ὅτε ἦλθαν ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον, ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τοὺς κακούργους, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν· διαμεριζόμενοι δὲ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἔβαλον κλήρους.

Die gesperrten Worte sind bezeugt durch den Sinaiticus [erste Hand und späterer Corrector], den Alexandrinus, ferner durch C L Q X *Γ Δ Λ Π*, den Corrector von D und fast allen Minuskeln. Dazu kommen 5 der besten Itala-Handschriften, die Vulgata, die meisten boheirischen Handschriften, die syrischen Versionen (Curet., Peshit., Harcl., Hier.), die aethiopischen und die armenischen. Endlich finden sie sich (im 2. Jahrh.) bei Hegesipp [s. darüber unten], Tatian, [Ephraem Syr.] und Irenäus, (im 3. und 4. Jahrh.) bei Hippolyt, Origenes, Clem. Homil., Gesta Pilati, Eusebius, Athanasius, Constit. Apost., Gregor von Nyssa, Basilius, Diodor, Chrysostomus, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustin.

Die gesperrten Worte fehlen im Vaticanus, in D [erst ein späterer Corrector hat sie beigeschrieben] und im Syrus-Sinaiticus [im griech. Sinaiticus hat sie der erste Corrector getilgt, ein späterer wieder hergestellt; auch im Cod. E sind sie mit einem Asteriscus versehen]; sie fehlen ferner in ein paar Minuskeln, in drei ausgezeichneten Itala-

[1] Sie gelten auch dann noch, wenn Joh. 12, 27 ff. doch unabhängig von Luc. 22, 43 f. sein sollte.

Handschriften, zwei sehr guten boheirischen und in der sahidischen Version. Arethas theilt uns mit, dass Cyrill von Alexandrien die Worte für eine Interpolation betrachtet hat.[1]

Lachmann, Westcott und Hort, Bernhard Weiss und Plummer (der Letztere unsicher) streichen den Vers als nicht-lucanisch; Blass hat ihn in Kürze vertheidigt und auch Zahn sich beiläufig (Einleitung in das Neue Testament, II, S. 359) für seine Beibehaltung ausgesprochen. Ich werde versuchen zu zeigen, dass die Letzteren keinen unhaltbaren Standpunkt vertreten und dass die Streichung des Verses mindestens vorschnell gewesen ist.

Auf den ersten Blick scheinen die Gründe gegen die Ursprünglichkeit des Verses unüberwindliche zu sein; denn

1. der Vers durchbricht den Zusammenhang, *διαμεριζόμενοι* schliesst sich enge an *ἐσταύρωσαν* an.

2. Wir sind in der neutestamentlichen Kritik gewohnt, Worte, die vom Vaticanus B und D nicht geboten werden, für Zusätze zu halten; hier aber tritt noch das negative Zeugniss des Syrus-Sinaiticus hinzu.

3. Ein Grund zur Streichung der Worte scheint unerfindlich zu sein[2]; ausserdem sind absichtliche Streichungen ganzer Verse in der neutestamentlichen Textgeschichte so gut wie unerhört. Als Zusatz aber erklärt sich der Vers sehr wohl aus Act. Apost. 7, 60.

Diesen Argumenten gegenüber kommen folgende Erwägungen in Betracht[3]:

1. Gewiss durchbricht der Vers, wenn auch nicht in besonders störender Weise, den Zusammenhang, aber dass er nicht ursprünglich sei, kann daraus nicht geschlossen werden. Die Worte nämlich, welche der ganzen Perikope zu Grunde liegen — sie ist ja nicht von Lucas frei componirt —, stehen Marc. 15. 22 f.: *καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθὰν τόπον ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενος Κρανίου Τόπος ... καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτά ..... καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο λῃστάς, ἕνα ἐκ δεξιῶν*

[1] Diese Übersicht zeigt, dass die LA nicht einer der beiden Editionen des Lucas, wenn es zwei gegeben hat, zugetheilt werden kann.

[2] Westcott und Hort p. 68: »Its omission, on the hypothesis of its genuineness, cannot be explained in any reasonable manner. Wilful excision, on account of the love and forgiveness shown to the Lords own murderers, is absolutely incredible: no various reading in the New Testament gives evidence of having arisen from any such cause«.

[3] Dass die Worte, inhaltlich betrachtet, sehr wohl von Lucas geschrieben sein können, hat meines Wissens Niemand bezweifelt. Man kann noch einen Schritt weiter gehen: die Anrede »*πάτερ*« ist specifisch lucanisch. Dazu kommt, dass die Absicht, Jesus als den Sünderheiland darzustellen, bei keinem anderen Evangelisten auch nur annähernd so ausgeprägt ist wie bei Lucas.

καὶ ἕνα ἐξ εὐωνύμων αὐτοῦ[1]. In diesen Text waren die Worte: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν einzuschalten. Dass Lucas dies mit besonderer Ungeschicklichkeit gethan hat, wird man nicht sagen können[2]; aber wenn sie noch ungeschickter eingewebt worden wären, als sie es sind, könnte dem Lucas selbst die Einschiebung ebenso gut missglückt sein, wie einem späteren Interpolator. Die Annahme einer Interpolation ist daher aus diesem Grunde nicht zu rechtfertigen.

2. B [Vatic.], D und Syrus-Sinaiticus sind ausgezeichnete Zeugen, ja, wo sie zusammenstimmen, gewöhnlich die besten; indessen Tatian, Hegesipp[3], Irenäus und Sinaiticus haben ein Gewicht, das schwer aufzuwiegen ist. Die drei genannten Väter schreiben um das Jahr 170 bez. 180 und sind ganz unabhängig von einander. Der Text, den sie gemeinsam bezeugen, kann daher nicht jünger sein als saec. II. med. Von hoher Bedeutung ist es ferner, dass weder im 2. noch im 3. und 4. Jahrhundert unter den Vätern auch nur ein einziger Zeuge für das Fehlen der Worte nachgewiesen werden kann[4]. In ähnlichen Fällen aber wird das Zeugniss von B, D, bez. B D in der Regel von sehr alten Vätern unterstützt; hier fehlt diese Unterstützung. Somit kann Niemand mit irgend welcher Sicherheit behaupten, dass die fraglichen Worte, die für die Zeit um das Jahr 150 als lucanisch bezeugt sind, vor dem Jahre c. 300 in irgend einem Bibelexemplar gefehlt haben. Nur auf die allgemeine Beobachtung

---

[1] Matthäus hat diesen Text also reproducirt (27, 33 ff.): καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθά, ὅ ἐστιν Κρανίου Τόπος λεγόμενος .... σταυρώσαντες δὲ αὐτὸν διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βάλλοντες κλῆρον ... τότε σταυροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λῃσταί, εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων.

[2] Zeigt nicht das »ἔλεγεν« die zutreffende Überlegung des primären Schriftstellers? Hätte ein Interpolator das Imperfectum gewählt?

[3] Hegesipp wird in der Zeugenreihe von den Textkritikern nicht gebührend gewürdigt. Er erzählt (bei Euseb. h. e. II, 23, 16), Jacobus der Gerechte habe bei seiner Steinigung gebetet: παρακαλῶ, κύριε θεὲ πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν. Offenbar ist entweder unser Lucastext von Hegesipp abhängig oder Hegesipp hat den Lucastext vor Augen gehabt. Nun aber ist Jenes unmöglich; denn aus Tatian und Irenäus ergiebt sich, dass der fragliche Lucastext schon vor Hegesipp [dieser schreibt z. Zt. des römischen Bischofs Eleutherus, also um 180] vorhanden gewesen ist. Also hat Hegesipp den recipirten Lucastext vor Augen gehabt und nach ihm erzählt. Diesem Schluss kann man durch die Annahme zu entgehen versuchen, Hegesipp folge der mündlichen Überlieferung oder einem apokryphen Evangelium. Allein diese Hypothese ist deshalb ganz unwahrscheinlich, weil er sich wörtlich mit Lucas deckt [nur κύριε θεέ hat er aus einleuchtendem Grunde in der Anrede hinzugefügt]. Umgekehrt wird man vielmehr sagen dürfen, dass der Lucastext noch Jahrzehnte über Hegesipp hinaufreichen müsse; denn dass Hegesipp die Nachricht, Jacobus habe in der angegebenen Weise für seine Feinde gebetet, frei erfunden habe, ist nicht anzunehmen.

[4] Es muss aber hier daran erinnert werden, dass aus Zeugnissen das Nichtvorhandensein viel schwerer festzustellen ist, als das Vorhandensein.

könnte er sich berufen, dass die einschneidend wichtigen Varianten des neutestamentlichen Bibeltextes in der Regel schon dem 2. Jahrhundert angehören. Aber Regeln haben Ausnahmen, und auch die neutestamentliche Textkritik weiss von solchen zu erzählen. Zusammenfassend: das negative Zeugniss von B D und dem sinaitischen Syrer fällt deshalb nicht ausschlaggebend in's Gewicht, weil es nicht von den Vätern unterstützt wird und weil es — füge ich hinzu — die Mehrzahl der Itala-Handschriften und der syrischen Versionen gegen sich hat. Diese neutralisiren bis zu einem gewissen Grade die Bedeutung von D und dem sinaitischen Syrer. Somit bleibt nur B übrig. Vermag dieser Codex wirklich dem Tatian, Hegesipp und Irenäus sammt dem Sinaiticus die Wage zu halten?

3. Das stärkste Argument für die Nicht-Ursprünglichkeit des Verses bildet ohne Zweifel die behauptete Unmöglichkeit, seine nachträgliche Streichung zu erklären. Wer soll es gewagt haben, das Gebet des Herrn für seine Feinde in der Todesstunde zu tilgen? Welches Motiv soll ihn geleitet haben? Dagegen ist es wohl verständlich, dass man schon frühe — am Anfang des 2. Jahrhunderts — ein solches Gebet eingesetzt hat, sei es einer ausserkanonischen Überlieferung folgend, sei es in freier Erfindung (unter Anschluss an Act. 7, 60). Hat selbst Stephanus im Momente des Todes für seine Peiniger gebetet, so schien es gewiss, dass auch der Herr sie nicht vergessen und sein eigenes Gebot der Feindesliebe erfüllt hat, zumal da Jesaj. 53, 12 zu lesen stand, dass »der Knecht Jahveh's« für die Übelthäter betet.

Diese Argumentation erscheint einleuchtend, und doch erheben sich Bedenken — zunächst gegen den positiven Theil. Sollen die Worte ein späterer Zusatz sein, so ist es auffallend, dass nicht eine einzige Handschrift ihn im Matthäus- oder Marcustext aufweist, die doch an dieser Stelle mit dem Lucastext fast identisch sind. War das Bedürfniss, an dieser Stelle ein Gebet des Herrn für seine Feinde zu lesen, so gross, so begreift man nicht, warum es sich nur in einem Text geltend gemacht hat. Ferner ist auch die Verweisung auf Act. 7, 60 als den Ausgangspunkt des Zusatzes nicht einleuchtend. Stephanus betet: *κύριε μὴ στήσῃς αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν.* Unter »*αὐτοῖς*« sind die Juden, die ihn steinigen, zu verstehen. An unserer Stelle — richtig interpretirt[1] — ist aber keine generelle Fürbitte für die Juden, die intellectuellen Urheber des Kreuzestodes, herauszulesen, sondern das Gebet gilt nur ihren Henkersknechten, den Soldaten, und es wird ausdrücklich motivirt und limitirt durch den Zusatz:

[1] Siehe darüber unten.

οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν. Hat wirklich die Stephanus-Erzählung den Anstoss zu unserem »Zusatz« gegeben, so erscheint die Fürbitte des Stephanus als die weiter reichende, die Jesu als die begrenztere. Verfährt die fortschreitende und schematisirende Legenbildung so? Gewiss nicht! Wäre die Stephanus-Fürbitte der Ausgangspunkt für unseren Zusatz, so müsste er generell lauten und die Juden einschliessen. In ihrer strengen Begrenzung erweckt also unsere Stelle nicht den Verdacht, aus dem Bestreben entsprungen zu sein, Jesus überhaupt ein Gebet für seine Feinde in den Mund zu legen, um ihn nicht hinter Stephanus zurückstehen zu lassen.

Aber das negative Argument: wer soll es gewagt haben, das Gebetswort des Herrn aus dem Lucastexte zu tilgen? Nun, es giebt zwei Wege, auf denen man sich den Wegfall der Worte als geschehen vorzustellen vermag.[1]

Erstlich, der Wegfall der Worte kann in einigen Handschriften bez. in einer sehr alten ein zufälliger gewesen sein. Da sie den Zusammenhang durchbrechen und da bei Matthäus und Marcus auf das σταυροῦσιν unmittelbar das διαμερίζονται folgt, so ist es möglich, dass im Lucastext von einem Schreiber der kurze Zwischensatz übersehen worden ist. Die so häufigen Conformationen der synoptischen Texte unter dem Principat des Matthäustextes brauchen nicht immer eine Bereicherung der Einzeltexte zur Folge gehabt zu haben; sie können auch einmal einen Verlust bedeuten. Indessen ist diese Annahme prekär, weil nicht streng zu beweisen und weil das Gewicht der Worte sie in diesem Falle vor jeder zufälligen Auslassung zu schützen scheint.

Zweitens aber, die Worte boten der alten Christenheit einen starken Anstoss, sobald sie auf die Juden überhaupt bezogen wurden. Zwar zeigt der Zusammenhang, genau betrachtet, dass sie nur auf die Soldaten gehen; aber da dies nicht direct gesagt ist, so bezog man sie nach der damaligen weitsichtigen Methode der Exegese auf die Feinde Jesu, die Juden, überhaupt.[2] Dann aber stritten sie nicht nur mit den unmittelbar vorhergehenden Worten Jesu (c. 23, 28 ff.), in denen er den Töchtern Jerusalems und ihren Kindern das furchtbarste Strafgericht ankündigt, sondern sie stritten auch mit dem Antijudaismus der alten Kirche überhaupt, dem nichts sicherer war als die Überzeugung, dass sich das Judenthum durch die Kreuzigung Christi eine nicht zu vergebende Schuld und ein unerbittliches

---

[1] Dass der Wegfall nicht durch Zerlegung des Textes in Perikopen zu erklären ist, darüber s. Westcott und Hort, l. c. p. 68.

[2] Siehe einen Beleg dafür unten.

Strafgericht aufgeladen habe.[1] Wie soll nun Jesus für die ihn kreuzigenden Juden gebetet haben, wenn das Gericht feststeht? Wie kann er gesagt haben: »Sie wissen nicht, was sie thun«? Man lese den Barnabasbrief oder Justin's Dialog mit Trypho, und man wird einsehen, dass die Verfasser dieser Schriften die Behauptung, die Juden hätten in Unwissenheit gehandelt, unerträglich und deshalb die Fürbitte unmöglich finden mussten. Dass aber auch noch im 4. Jahrhundert eine Controverse in Bezug auf Luc. 23, 34 bestanden hat, dafür haben wir in einer Quästio Pseudojustin's, d. h. Diodor's von Tarsus (Quaest. et Respons. ad Orthodoxos nr. 119), einen Beleg.[2] Die Quästio lautet: *Εἰ συγγνώμην ἡ ἀκούσιος ἐφέλκεται ἄγνοια, καθὼς ὑπὸ τῆς γραφῆς διδασκόμεθα, πῶς οἱ μὲν πάλαι Ἰουδαῖοι τὸν Χριστὸν ἐξ ἀγνοίας σταυρώσαντες πλείστων καὶ ἀνυποίστων δεινῶν ἐπειράθησαν . . ., οἱ δὲ νῦν αὐτῶν τῷ Χριστῷ ἀπειθοῦντες τῆς μὲν οἰκείας πατρίδος ἀπελαθέντες εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐλικμίσθησαν, τοῖς δὲ ἔθνεσιν εἰς δουλείαν ἐξεδόθησαν ἄτιμον, ὡς τὰ πράγματα στήλης βοᾷ περιφανέστερον, τὴν δὲ ἐν ἑκατέροις αὐτῶν συνίστησιν ἄγνοιαν, ποτὲ μὲν λέγων ὁ κύριος »πάτερ ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι«, ποτὲ δὲ ὁ ἀπόστολος φάσκων »εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν«; καὶ ταῦτα μὲν περὶ τῶν παλαιῶν Ἰουδαίων. περὶ δὲ τῶν νῦν »μαρτυρῶ«, φησίν, »αὐτοῖς ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν.* In der Auflösung dieser Aporie verfährt Diodor so, dass er zeigt, die Juden hätten wirklich den Herrn »unwissend« gekreuzigt, da sie nicht gewusst hätten, dass er wieder auferstehen werde; hätten sie das gewusst, so hätten sie das Verbrechen nicht begangen. Also konnte Jesus für sie beten. »Wissend« wurden sie erst nach der Auferstehung, und da sie nun in ihrer feindseligen Stimmung verharrten, ja sich verstockten, die Wächter bestachen und die Auferstehung mit Lüge zu verschütten versuchten, haben sie sich eine nicht zu vergebende Schuld und das Strafgericht zugezogen. Diese Ausführungen lehren 1. Diodor las Luc. 23, 34 in seinem Bibeltexte, 2. er und die Anderen bezogen die Stelle generell auf die Juden, 3. der Text gab damals einen schweren Anstoss, der entweder so lautete: »Wie haben die Juden solch ein Strafgericht zu erdulden, wenn ihre Sünde doch eine unwissende war und der Herr für sie gebetet hat?«, aber auch so: »Wie konnte der Herr für sie beten, da sie doch, wie der Thatbestand zeigt, die schwerste Sünde begangen hatten?« Diodor hebt den Anstoss mit »geschichtlichen« Mitteln, sofern er zwischen der Haltung der Juden vor und nach der Auferstehung unterscheidet. Der Ausweg erscheint verzwei-

---

[1] Darauf hingewiesen zu haben, ist ein Verdienst von Hrn. Blass.

[2] Der Text nach Papadopulus-Kerameus (Petersburg 1895), S. 111 f.

felt, aber eben dadurch beweist er, wie drückend die Zweifelfrage war, die der Vers im Lucastexte heraufbeschworen hatte.

Sollte es nicht dieser Anstoss gewesen sein, der in einigen alten Handschriften oder in einer sehr alten zur Tilgung des Verses geführt hat? Man wird einwenden, solch eine »dogmatische« Tilgung sei unerhört; allein dass dogmatische Motive auch in der Textgestaltung des Neuen Testaments eine Rolle gespielt haben, ist unleugbar (s. o. sub 1): hier aber handelt es sich um ein Motiv, welches in vielen Zeiten der Kirche stärker gewesen ist als ein dogmatisches — um den Antijudaismus. Lässt sich, wie Zahn gezeigt hat, nicht verkennen, dass selbst antimarcionitische Absichten leise auf den kirchlichen Text des Lucas-Evangeliums eingewirkt haben, wie viel leichter ist die Annahme antijudaistischer! —

Ich behaupte nicht, dass die Ursprünglichkeit des Verses durch diese Darstellung zweifellos geworden ist: aber die Gründe, mit denen man seine Nicht-Ursprünglichkeit sicher gestellt zu haben glaubt, sind erschüttert, und gezeigt ist, dass sich zu seinen Gunsten sehr Erhebliches sagen lässt. Also wird man die Acten dieses Processes mindestens offen lassen müssen. Der Vers darf aus dem Text des Lucas keinesfalls gestrichen werden; höchstens ein Fragezeichen muss er sich gefallen lassen.

Ich darf aber diese kleine Untersuchung über die beiden Lucas-Stellen nicht schliessen, ohne darauf hinzuweisen, dass sie geeignet ist, einer übertriebenen Schätzung des Cod. B zu wehren. Kein Zweifel — fehlten die beiden incriminirten Stellen nicht in B, so wäre es keinem Kritiker eingefallen, sie zu tilgen. Also ist es angezeigt, wenn sich die Echtheit derselben bewährt, dem Cod. B, obschon er der beste Zeuge ist, den wir für das Neue Testament besitzen, ein geringeres Vertrauen zu schenken.

III.

Zu Marc. 15, 34.

Καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ· ἐλωῒ ἐλωῒ λεμὰ σαβαχθανεί, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ὠνείδισάς με.

Die von den Textkritikern und Exegeten — Hrn. Nestle und die Engländer ausgenommen — kaum beachtete LA *ὠνείδισας* soll im Folgenden eingehend geprüft werden.

1. Die LA *ὠνείδισας* ist nicht nur eine, sondern es ist die alte abendländische LA im Marcustext: denn trotz der schmalen Bezeugung des Marcustextes im Alterthum (der Matthäustext wurde ihm in den parallelen Abschnitten stets vorgezogen) ist das *ὠνείδισας* heute noch

fünf Mal zu belegen. Griechisch steht es nicht nur in D, sondern auch bei Prophyrius[1], lateinisch im Colbert. Paris. (exprobrasti), Vindob. (in opprobrium dedisti) und Bobbiensis (maledixisti).[2] Hiernach ist es gewiss, dass wir es mit einer LA zu thun haben, die bis an die Grenze des 2. Jahrhunderts reicht. Demgegenüber die Zahl der Fälle zu zählen, in welchen auch abendländische Zeugen *ἐγκατέλιπες* (»dereliquisti«) bieten, ist nicht wohl möglich und hat keinen Sinn: denn in Citaten (wenn nicht ausdrücklich Marcus als die Quelle genannt ist) ist in der Regel der Matthäustext gebraucht worden; jedenfalls hat man nicht die geringste Sicherheit, dass der betreffende Schriftsteller den Marcus citiren wollte. Dass aber die eine oder andere vorhieronymianische lateinische Übersetzung »dereliquisti« bietet, kann ebenfalls nicht in's Gewicht fallen, da die Correctur nach Matthäus (bez. nach den LXX) ausserordentlich nahe lag.

2. Die LA *ὠνείδισας* ist aber nicht nur die alte abendländische LA, sondern sie ist höchstwahrscheinlich auch die ursprüngliche LA, die bereits in der ältesten, bez. den ältesten für den Orient maassgebenden Handschriften durch *ἐγκατέλιπες* ersetzt worden ist. Hätte nämlich der Schriftsteller selbst *ἐγκατέλιπες* geschrieben, so begreift man nicht, warum ein Späterer dieses Wort nur im Marcustext und nicht auch im Matthäustext entfernt und durch *ὠνείδισας* ersetzt hat.[3] Im Matthäustext bietet aber kein einziger Zeuge das *ὠνείδισας*. Also ist *ὠνείδισας* im Marcus nicht nachträgliche Correctur, sondern ursprüngliche Überlieferung. Der Vorgang kann mithin nur folgender gewesen sein: Matthäus, der den Marcus benutzt hat, fand in ihm das *ὠνείδισας*, nahm es aber nicht auf, sondern stellte den correcten LXX-Text *ἐγκατέλιπες* her.[4] Sofort wurde dieses Wort im Orient auch in den Marcustext aufgenommen, aber im Occident erhielten sich uncorrigirte Exemplare. Übrigens ist es auch an sich ganz unwahrscheinlich, dass gegenüber der doppelten Autorität des LXX-Textes und der evangelischen Überlieferung — selbst wenn es nie einen Matthäustext gegeben hätte — ein Späterer es gewagt hätte, *ἐγκατέλιπες* in *ὠνείδισας*

[1] Er ist der heidnische Philosoph im »Apocriticus« des Macarius Magnes. Dort aber heisst es (p. 21 ed. Blondel): *Ὁ μὲν Εἰς χεῖράς σου, λέγει, παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου, ὁ δὲ Τετέλεσται, ὁ δὲ Θεέ μου θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες; ὁ δὲ Ὁ θεὸς θεός μου, εἰς τί ὠνείδισάς με.*

[2] Siehe Burkitt im Journ. of Theolog. Stud. I p. 278. Die Bedeutung des Bobbiensis kann nicht leicht überschätzt werden. Er repräsentirt den Text, den Cyprian gelesen hat.

[3] Wohl begreift man, dass an dem Gedanken, Gott habe Christum verlassen, Anstoss genommen worden ist — aber warum nahm man diesen Anstoss nur im Marcustext und nicht auch im Matthäustext?

[4] Beiläufig sei bemerkt, dass sich die Priorität des Marcus vor Matthäus auch an diesem Punkt erweist.

zu verwandeln, wenn jenes Wort das ursprüngliche bei Marcus gewesen wäre.

3. Aber wie ist das *ὠνείδισας* zu verstehen? »Eine nach allen Seiten befriedigende Erklärung ist noch Niemand gelungen«, sagt Nestle (Einf. in d. griech. N. T., 2. Aufl., S. 222). Ich kenne überhaupt keine Erklärung[1], also auch keine befriedigende. Versuchen wir es, dem Probleme näher zu kommen. Zunächt muss anerkannt werden, dass *ὠνείδισας* in keinem Sinne als Übersetzung von *σαβαχθανεί* aufgefasst werden kann: denn עָזַב (שְׁבַק) heisst »lassen«, »verlassen«, in Verbindungen auch »preisgeben«. An einen Übersetzungsfehler ist aber auch nicht zu denken: denn Marcus las ja die LXX, und sie bot die richtige Übersetzung *ἐγκατέλιπες*. Mithin ist die Annahme unvermeidlich: Marcus ist der richtigen Übersetzung absichtlich aus dem Wege gegangen. Der Grund dafür kann schwerlich in etwas Anderem gesucht werden als in der Erwägung, den harten Ausdruck *ἐγκατέλιπες* abzuschwächen.[2] Die grosse Schwierigkeit, die in ihm liegt — Jesus in der Todesstunde vom Vater verlassen —, musste ja alsbald empfunden werden. Aber warum *ὠνείδισας*? Nun, unzweifelhaft ist die Verhöhnung (Beschimpfung) der hervorstechendste Zug in der Leidensgeschichte, wie sie Marcus erzählt; man vergleiche besonders 15, 17–20; 29–32. Der v. 32 schliesst aber zudem noch mit den Worten: *καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν*. Unmittelbar auf diese Angabe folgt der Bericht über den Ausruf Jesu. Also hat sich Marcus, als er nach einem passenden Ersatz für das *σαβαχθανεί* suchte, an das vorhergehende Stichwort gehalten. Seine Erwägung muss etwa folgende gewesen sein: *Ἐγκατέλιπες*, ohne Erklärung hingestellt, ist zu allgemein und darum missverständlich. Man muss fragen, worin sich das »Verlassen« seitens Gottes zeige. Die einzige Antwort kann nur sein — darin, dass er Jesum den Schmähungen preisgegeben hat: denn nur dies war im Vorhergehenden erzählt. Also war dieses Wort einzusetzen, aber einzusetzen in der Form, die der Psalm fordert, nämlich, dass Gott selbst als der Urheber der Schmähungen erschien. Eine solche »erklärende« Übersetzung war in jener Zeit nicht nur nichts Unstatthaftes, sondern etwas durchaus Erlaubtes, ja Gefordertes; der Übersetzer soll zugleich

[1] Expository Times 1898 August, 1900 Februar, März und April soll etwas über diese LA stehen; ich kenne aber diese Artikel nicht.

[2] Wichtig ist, dass auch der Verfasser des Petrus-Evangeliums den letzten Ruf Jesu bewusst missverstanden hat, wenn er Jesum ausrufen lässt: *Ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμίς μου κατέλειψάς με*. Er verfuhr nur klüger als Marcus, indem er das *κατέλειψας* stehen liess, aber mit einem Schein des Rechts bez. des Möglichen *ἡ δύναμίς μου* schrieb.

»Erklärer« sein.[1] Aber, kann man einwenden, wenn Gott selbst als der Urheber der Schmähungen erscheint, so ist gegenüber ἐγκατέλιπες nichts gebessert: ja, mancher mag »du hast mich geschmäht« für noch stärker halten als »du hast mich verlassen«. Allein, dieser Einwurf trifft nicht zu. Das ὠνείδισας weist auf das unmittelbar vorhergehende ὠνείδιζον zurück und zwingt daher jeden Leser zu der Erkenntniss, dass die Schmähung seitens Gottes als die Zulassung der Schmähungen seitens der Juden zu verstehen ist[2]: das ἐγκατέλιπες aber erlaubt eine solche mildernde Erklärung nicht oder erschwert sie mindestens in hohem Maasse. Somit bleibt es dabei, dass ὠνείδισας wirklich gegenüber ἐγκατέλιπες eine Erleichterung ist und zugleich den näheren Sinn des ἐγκατέλιπες aus der Situation heraus nicht ganz unzutreffend darlegt.

4. Indessen ist es möglich, ja wahrscheinlich, dass Marcus bei der Wahl des Wortes ὠνείδισας für σαβαχθανεί noch durch ein nahe verwandtes zweites Moment geleitet worden ist. Nicht nur für die Christen war das ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ (bez. ἕνεκεν Χριστοῦ) der Höhepunkt ihrer Bewährung (Matth. 5, 11; Luc. 6, 22; I Pet. 4, 14; Act. 5, 41), sondern man sprach in ältester Zeit auch geradezu von dem »ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ« als dem Inhalt des Leidens Christi. Dass der Ausdruck ein festgeprägter war, zeigen zwei Stellen im Hebräerbrief.[3] C. 11, 26 liest man, Moses habe τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ für einen grösseren Reichthum erachtet als die Schätze Aegyptens, und c. 13, 13 heisst es: »Lasset uns nun zu ihm [Jesus] hinausgehen ausserhalb des Lagers, τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες.« Die erste Stelle ist deshalb besonders lehrreich, weil aus ihr die Festigkeit und Geläufigkeit des Ausdrucks deutlich hervorgeht. Der Ausdruck war so bekannt, dass man ihn sogar vermittelst eines Hysteron-Proteron auf einen alttestamentlichen Helden anwandte. Die andere Stelle aber lehrt, dass man mit dem Ausdruck ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ gerade das Leiden zusammenfasste, welches er in der Todesstunde erlitten hat: denn die Kreuzigung ist Hebr. 13, 13 gemeint. Also deckt sich die LA des Marcus ὠνείδισας mit dem term. techn. ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ an der Hebräerbriefstelle. Der Hebräer-

[1] Hieraus folgt nun auch, dass Marcus nicht zu fürchten brauchte, von Solchen, die des Hebräischen oder der LXX kundig waren, als falscher Übersetzer entlarvt zu werden; er war sich bewusst, als denkender Übersetzer seines Amtes gewaltet zu haben.

[2] Ganz richtig hat es so der Übersetzer (Vindob.) verstanden; er bietet die doppelt erklärende Übersetzung »me in opprobrium dedisti« (s. oben), was ὠνείδισας an und für sich nicht heissen kann. Das »maledixisti« des Bobbiensis ist genaue Übersetzung und besser als das »exprobrasti« des Colbertinus.

[3] Zu vergleichen ist noch Röm. 15, 3: οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σὲ ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ.

brief ist später geschrieben als das Marcusevangelium. Dennoch wird nicht anzunehmen sein, dass er den Ausdruck nach Marcus 15, 34 gebildet hat, sondern beide Schriftsteller geben dieselbe uralte Anschauung wieder, dass der Höhepunkt des Leidens Christi der *ὀνειδισμός* gewesen ist. Marcus hat sie in die Übersetzung der geheimnissvollen und erschütternden Worte: *ἐλωΐ ἐλωΐ λεμὰ σαβαχθανεί* gelegt.[1]

5. Aber der Versuch des Marcus, das *ἐγκατέλιπες* zu eliminiren, bez. zu präcisiren, war zu kühn, um Erfolg zu gewinnen. Der alte heilige LXX-Text, mochte er auch noch so grosse Schwierigkeiten bieten, liess sich nicht niederzwingen. So ist denn schon Matthäus zu ihm zurückgekehrt, und die Folge dieser Rückkehr war, dass auch der Marcustext in der Mehrzahl seiner Exemplare das *ὠνείδισας* einbüsste. Er wurde hier, wie in anderen Fällen, dem Matthäustexte conformirt. Das, was hergestellt wurde, war wörtlich genommen das Richtigere; aber es verbreitete ein schreckliches Dunkel über das letzte Wort Jesu und musste zu sehr bedenklichen Speculationen Anlass geben. Marcus hat den Text nicht gefälscht, sondern ihn so präcisirt, dass er vor Missverständnissen gesichert war.

6. Da Marcus sich bereits veranlasst gesehen hat, den letzten Ausruf Jesu zu erklären, so folgt, dass ihm derselbe überliefert gewesen ist. Hätte er ihn erfunden, um die Situation zu illustriren, so hätte er das *σαβαχθανεί* entweder nicht gewählt oder nicht durch eine gewagte Interpretation angetastet.

In allen drei Fällen, die wir hier besprochen haben, haben dogmatische Erwägungen gewaltet. Aber an der dritten Stelle verhält es sich umgekehrt wie an den beiden ersten. An diesen hat der Schriftsteller etwas geschrieben, was der Folgezeit zum Anstoss gereichte, und entschlossen tilgte man den Engel, der Jesum gestärkt haben soll, tilgte den Angstschweiss und strich das vermeintliche Gebet für die fluchbeladenen Juden: denn sie haben nicht in Unwissenheit gehandelt. An der Marcusstelle ist es aber der Schriftsteller selbst gewesen, der Anstoss an dem genommen, was ihm überliefert war, und der diesen Anstoss durch eine erklärende Übersetzung ge-

[1] Zu dieser erklärenden Übersetzung konnte sich Marcus schliesslich auch deshalb berechtigt wissen, weil im Psalm 21, aus welchem die Worte: »Eloi, Eloi u.s.w.« stammen, die Schmähung so stark hervorgehoben ist; s. v. 7. 8: *ἐγὼ δέ εἰμι σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος, ὄνειδος ἀνθρώπου καὶ ἐξουδένημα λαοῦ. πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλήν,* κτλ.

tilgt hat. Allein die Folgezeit ertrug diese Erklärung nicht gegenüber dem Wortlaut des heiligen LXX-Textes, nachdem derselbe durch Matthäus auch in der evangelischen Geschichte wieder hergestellt war. Alle drei Stellen aber gewähren uns einen Einblick in einen Theil der neutestamentlichen Textgeschichte, der für uns der dunkelste und unsicherste ist — die ältesten dogmatischen Correcturen. Die Mehrzahl der neutestamentlichen Textkritiker leugnet solche noch immer — wunderlich, wenn man daran denkt, wie Matthäus, Lucas, Johannes und der Verfasser des Petrus-Evangeliums ihre Quellen bearbeitet haben. Schliessen sich die aufgewiesenen und ähnliche Fälle nicht gleichartig jenen grossen Varianten an, die uns bei einer Vergleichung der Evangelien unter einander entgegen treten? Dieser Process hat mindestens bis zum Jahre ± 170, vielleicht auch noch länger, gedauert.

Für die Textgeschichte ergeben sich die wichtigen Resultate, (1) dass BA Syrus-Sinaiticus, ja sogar BD Syrus-Sinaiticus keine infallible Autorität darstellen — schwere Eingriffe in den Text liegen hinter ihnen —, (2) dass der griechische Sinaiticus dem Vaticanus gegenüber unterschätzt wird, (3) dass in einem sicher nachzuweisenden Falle allein die abendländische Überlieferung (ohne von der syrischen unterstützt zu werden) das Ursprüngliche bewahrt hat.

Ausgegeben am 7. März.

SITZUNGSBERICHTE 1915.
XXXVII.
DER
KÖNIGLICH PREUSSISCHEN
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

15. Juli. Sitzung der philosophisch-historischen Klasse.

Vorsitzender Sekretar: Hr. Diels.

1. Hr. von Harnack las eine Abhandlung: Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes. Zugleich ein Beitrag zur Würdigung der ältesten lateinischen Überlieferung und der Vulgata.

An einer Reihe von Stellen des Johannesevangeliums und -briefes, unter denen sich christologisch wichtige befinden, wird gezeigt, daß sich in der lateinischen Überlieferung der richtige bzw. der ursprünglichere Text erhalten hat, den die meisten Textkritiker und Exegeten bisher abgelehnt oder übersehen haben. Auf Grund dieses Nachweises wird darauf hingewiesen, daß der Vulgata für die Textkritik des Neuen Testaments eine größere Bedeutung zu geben ist, ja daß es angezeigt erscheint, bei sachlich wichtigen Stellen von der Arbeit des Hieronymus auszugehen.

2. Das korrespondierende Mitglied Hr. Loofs in Halle a. S. schickte eine Mitteilung ein: »Das Bekenntnis Lucians, des Märtyrers«. (Ersch. später.)

Die Abhandlung sucht in bezug auf die bisher nur gelegentlich behandelte und zu einer übereinstimmenden und sicheren Erledigung noch nicht gelangte Frage nach der als »Bekenntnis Lucians« bezeichneten Formel der antiochenischen Kirchweihsynode von 341 zu erweisen, 1. daß von den verschiedenen antiochenischen Formeln die zweite die offizielle gewesen ist, 2. daß diese seit 341 von der eusebianischen, homöusianischen und macedonianischen Tradition als ein Bekenntnis Lucians bezeichnet wurde, und 3. daß diese Überlieferung in bezug auf die in die Formel aufgenommene und ihren wesentlichen Inhalt bildende »πίστις« Glauben verdient.

3. Hr. F. W. K. Müller legte eine Arbeit des Hrn. Prof. Dr. W. Bang, zur Zeit in Frankfurt a. M., vor, betitelt: »Zur Kritik und Erklärung der Berliner Uigurischen Turfanfragmente«. (Ersch. später.)

Es wird darin der Versuch gemacht, gewisse Schwierigkeiten dieser Fragmente und besonders des Sündenbekenntnisses der buddhistischen Laienschwester Qutluɣ der Lösung näherzubringen.

4. Hr. Sachau legte den neu erschienenen Band 7, Teil 1 des akademischen Unternehmens der Ausgabe des Ibn Saad vor enthaltend Biographien der Basrier hrsg. von B. Meißner (Leiden 1915).

Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes.

Zugleich ein Beitrag zur Würdigung der ältesten lateinischen Überlieferung und der Vulgata.

Von Adolf von Harnack.

Die Voraussetzung für die richtige Erkenntnis der johanneischen Christologie, der ursprüngliche Text, ist noch nicht durchweg gegeben. Auf den folgenden Blättern glaube ich zeigen zu können, daß die große Mehrzahl der Textkritiker und Exegeten an sachlich wichtigen Stellen einem unechten Text folgt. Auch der letzte Herausgeber des Neuen Testaments, von Soden, hat sich hier von der falschen Überlieferung fast nirgendwo befreit. Ich behandle die Stellen I. Joh. 5, 18 (dabei auch v. 20b); Ev. Joh. 1, 13 (dabei auch 3, 6) und 1, 34: I. Joh. 4, 3; I. Joh. 2, 17. 20; 3, 10; 5, 17: sodann in einem Anhang I. Joh. 5, 20a; I. Joh. 5, 9; II. Joh. 11 und I. Joh. 5, 7.

1.

I. Joh. 5, 18: Οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ᾽ ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν [ἑαυτόν?], καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ.

Die große Mehrzahl der Ausleger, unter ihnen Holtzmann, v. Soden, B. Weiss und Weizsäcker, sehen in ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ lediglich eine Wiederholung des Ausdrucks ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ und verstehen daher den Satz so, daß der aus Gott Geborene sich selbst bewahrt oder — wenn αὐτόν zu lesen ist — daß er Gott bewahrt. Eine Minderheit (Lias, Plummer, Schlatter, Westcott, Windisch, Wohlenberg) versteht unter ὁ γενν. ἐκ. τ. θ. Christus, der den aus Gott Geborenen bewahrt. Textkritisch läßt sich, wenn ὁ γεννηθείς sicher steht, die Frage nicht entscheiden; denn die Zeugen für und gegen »ἑαυτόν« und »αὐτόν« halten sich so ziemlich die Wage[1]: aber selbst wenn die

[1] Tischendorf, Tregelles und Westcott-Hort entscheiden sich mit A* B Vulg., Hieron., Chromat. usw. für αὐτόν, Lachmann, B. Weiss und Soden, der die starke Verbreitung dieses Textes in späterer Zeit zeigt, mit ℵ A^{corr} KLP Origenes für ἑαυτόν.

Bezeugung einer der beiden »Lesarten« eine sehr viel stärkere wäre, könnten doch nur sachliche Erwägungen den Ausschlag geben.

Die Vertreter der ersteren Auslegung haben diese in der Regel für selbstverständlich gehalten und sich daher um ihre Sicherstellung wenig bemüht. »Ein fast unüberwindlich starker Eindruck spricht gegen die Annahme einer Vertauschung des Subjekts«, sagt Holtzmann, und in bezug auf den Wechsel der Tempora schließt er sich Weiss an, der hier ein besonders deutliches Zeugnis dafür sieht, daß Johannes die Bedeutung des Perf. und Aorist unterscheide. »Wer einmal aus Gott gezeugt ist, erhält in Kraft der göttlichen Gnadenwirkung das durch jene Zeugung entstandene Wesen aufrecht und wird so ein γεγεννημένος.« Ferner bemerkt Weiss beiläufig: »Das γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ wird von Christus bei Johannes nie ausgesagt.«

Die erste Schwierigkeit dieser verbreiteteren Auslegung liegt unzweifelhaft schon in der völlig unnötigen und störenden Wiederholung des Subjekts. Warum schrieb der Verfasser nicht einfach: ὁ γεγενν. ἐκ τ. θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλὰ τηρεῖ ἑαυτόν? Die Antwort, die Weiss auf diese Frage gibt, befriedigt kaum zur Not: denn es ist nicht ersichtlich, aus welchem Grunde der Verf. an dieser Stelle den Werdeprozeß des Christen von einem γεννηθείς zu einem γεγεννημένος zum Ausdruck bringen wollte. Man würde aber auch in diesem Falle γάρ lieber sehen als ἀλλά: denn die Entgegensetzung: »der γεγεννημένος sündigt nicht, sondern der γεννηθείς bewahrt sich«, ist höchst ungelenk. Die neue Bezeichnung desselben Subjekts (γεγεννημένος) als γεννηθείς suchte Bengel durch die Erwägung zu erklären: »Praeteritum grandius quiddam sonat quam Aoristus . . . non modo, qui magnum in regeneratione gradum assecutus, sed quilibet, qui regenitus est, servat se.« Aber auch hier ist einzuwenden, daß dem Verf. in diesem Zusammenhange ganz fern liegen mußte, auf Stufen der Gotteskindschaft hinzuweisen. Zwar heißt es Joh. 1, 12 nicht, daß die, welche den Logos aufnehmen, sofort Gotteskinder würden, sondern es heißt: ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι. Aber der γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ ist bereits ein Gotteskind: daher kann man sich auf jene Stelle nicht berufen. Dazu kommt, daß der Gläubige sonst nirgendwo in den johanneischen Schriften ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ, sondern stets γεγεννημένος heißt. Also ist der Ausdruck an sich auffallend und seine Stellung unmittelbar nach dem üblichen ὁ γεγεννημένος unklar, ja nahezu unerträglich[1].

---

[1] Origenes hat das bewußt oder unbewußt empfunden, wenn er (Comm. in Joh. XX, 15 S. 346, 10ff. ed. Preuschen) schreibt: Καὶ ἐν τοῖς τελευταίοις δὲ λέγεται τῆς ἐπιστολῆς ὅτι· »Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλὰ ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ«· εἰ δὲ ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν καὶ ὁ πονηρὸς αὐτοῦ οὐχ ἅπτεται, κτλ.

Die zweite, noch größere Schwierigkeit liegt in dem τηρεῖ ἑαυτόν. In dem Johannesbrief und dem Joh.-Evangelium steht τηρεῖν fast ausschließlich verbunden mit τὰς ἐντολάς (bzw. τὸν λόγον oder τὸ σάββατον). Davon macht nur die Stelle 17, 11—15 eine Ausnahme[1]. Hier heißt es (im hohenpriesterlichen Gebet): τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου, bzw. ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου, bzw. ἐρωτῶ ἵνα τηρήσῃ αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ. Also Gott (bzw. Christus) ist es, der die Gläubigen bewahrt. Ihn erwartet man also nach dem johanneischen Sprachgebrauch hier als Subjekt, und dies um so mehr, als auch an unsrer Stelle dem τηρεῖ unmittelbar die Worte folgen: καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ. Wo der Teufel im Spiele ist, da muß nach Johannes Gott selbst oder Christus erscheinen, s. I, 3, 8: εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. Sie sind es, die da bewahren, während es doch sehr merkwürdig, ja fast irreligiös lautet: »Der aus Gott Geborene bewahrt sich selbst, und der Böse rührt ihn nicht an.« Soll aber τηρεῖν hier nicht in dem Sinn stehen, in welchem es die Obhut eines Höheren, Mächtigeren bedeutet[2], so kann ein Zusatz nicht fehlen. Im Judasbrief (v. 21) liest man: ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε, II. Cor. 11, 9 heißt es: ἀβαρῆ ὑμῖν ἐμαυτὸν ἐτήρησα καὶ τηρήσω, I. Tim. 5, 22: σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει, Jacob. 1, 27: ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν. In der Tat kann man auch an unsrer Stelle einen solchen Zusatz nicht missen, der die Selbstbewahrung näher bestimmt[3]. Da er fehlt, so muß man fast notwendig an ein göttliches oder doch ein höheres Subjekt denken. Aber auch der Ausweg erscheint verschlossen, statt ἑαυτόν vielmehr αὐτόν zu lesen und αὐτόν auf Gott zu beziehen: denn daß der aus Gott Geborene »Gott bewahrt«, führt auf eine ganz triviale oder auf eine ganz dunkle Vorstellung, da die Behauptung eines Auslegers, Gott sei hier = »Die Gebote Gottes«, unannehmbar ist.

Nach dem Ausgeführten ist es somit höchst unwahrscheinlich, daß der Ausdruck ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ von der Mehrzahl der Ausleger, die ihn mit ὁ γεγεννημένος identifizieren, richtig verstanden wird. Die andere Auffassung hat das für sich, daß sie einen vortrefflichen Sinn gibt: alle von Gott Geborenen behütet Christus, und der Böse darf sie nicht antasten. Allein die dieser Auffassung zugrunde liegende Voraussetzung, der γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ sei hier Christus, wird von drei großen

[1] Von Ev. 2, 10 und 12, 7, wo es in der sinnlichen Bedeutung steht, ist abzusehen.

[2] Aristides, Apol. 3, 2: πᾶν τὸ τηροῦν μεῖζον τοῦ τηρουμένου ἐστίν. In diesem Sinne steht τηρεῖν Joh. 17, 11—15, vgl. Proverb. Salom. 2, 11: ἔννοια ὁσία τηρήσει σε.

[3] Man könnte annehmen, zu τηρεῖ ἑαυτόν sei die nähere Bestimmung aus οὐχ ἁμαρτάνει zu supplieren: aber das ist außerordentlich matt, ja geradezu eine Tautologie: »Der aus Gott Geborene sündigt nicht, sondern er bewahrt sich vor der Sünde!«

Schwierigkeiten gedrückt. Erstlich versteht man nicht, warum der Verfasser nicht einfach »der Sohn Gottes« (s. v. 20) sagt, sondern dafür einen Ausdruck wählte, der dem γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ so nahe kommt und deshalb mißverständlich sein mußte. Er müßte bei dieser Wahl des Ausdrucks von einer verborgenen Absicht geleitet sein, die aber schlechterdings nicht zu ergründen ist und die in einem Akumen zum Ausdruck kommt, welches dem johanneischen Stile sonst ganz fern liegt. Und warum wird der Gläubige als von Gott Geborener im Perfekt bezeichnet, Christus selbst aber im Aorist? Ganz ungenügend erscheint die Antwort, die Westcott gibt: »The peculiar expression is probably used to emphasise the connexion of the Son with those whom He 'is not ashamed to call brethren' (Hebr. 2. 11): while the difference of γεννηθείς from γεγεννημένος suggests that difference in the sonship of the Son from the sonship of men which is marked in Joh. 5, 26 (τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ).« Inwiefern soll das im Aorist liegen? Läßt sich nicht mit mindestens demselben Rechte behaupten, das Perfektum wäre für Christus, und der Aorist für den Gläubigen passender? Wohlenberg schreibt ähnlich[1]: »Wie ὁ ἐκ νεκρῶν ἐγερθείς schlechthin Christus ist, während es von den Christen heißt, daß Gott sie mit ihm auferweckt habe, so wird auch hier ὁ γεννηθεὶς ἐκ τ. θ. nur Christus sein können, der μονογενὴς τοῦ θεοῦ, von dem der Vater gesprochen: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (Hebr. 1, 5). Der Aorist aber im Unterschiede von dem durch πᾶς verallgemeinerten Part. Perf. soll einerseits den Leser veranlassen, zu zweit nach einem anderen Subjekt zu suchen und anderseits den Verbalbegriff als solchen betonen: bei Christus fand das Erzeugtwerden im vollen Sinne des Wortes statt (Joh. 1, 13 f.). Was den Christen abbildlicherweise widerfahren ist, das hat sich an ihm in einzigartiger Weise vollzogen: der Artikel besondert: es handelt sich um den bekannten von Gott Erzeugten?« Diese Ausführungen sind unbefriedigend: denn ὁ ἐκ νεκρῶν ἐγερθείς ist allerdings ohne weiteres Christus, weil die allgemeine Erweckung noch aussteht; aber dasselbe gilt nicht von dem γεννηθεὶς ἐκ τ. θ. Ferner, was soll der μονογενὴς τοῦ θεοῦ hier und der Hebräerbrief? Weiter, warum gibt Johannes einen Wink, nach einem anderen Subjekt zu suchen, statt es einfach einzuführen? Endlich, wie darf der Unterschied von einem Erzeugtwerden »im vollen Sinn«, »in einzigartiger Weise« von »abbildlicherweise« hier eingetragen werden? Dieser Versuch beweist nur, daß es keinen Grund gibt, der es verständlich macht, warum Christus an unsrer Stelle (unmittelbar nach πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τ. θ.) durch ὁ γεννηθεὶς ἐκ τ. θεοῦ eingeführt ist.

---

[1] Neue kirchl. Zeitschr. 1902. S. 239.

Die zweite Schwierigkeit liegt in dem Aufbau der Schlußverse des Briefes (5, 18—21), zu denen unser Vers gehört. Diese Verse lauten:

Οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ·

Οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν, καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται·

Οἴδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν· καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

Erst in dem dritten Gliede mit οἴδαμεν δέ tritt der Sohn Gottes unzweideutig und antithetisch ein[1]; es ist daher unwahrscheinlich, daß in den beiden vorangehenden Sätzen andere Faktoren anzunehmen sind als Gott, der aus Gott Geborene und der Böse. Der Sohn Gottes kommt im ersten Gliede noch zu früh. Nicht Christus, sondern Gott selbst erwartet man als das Subjekt zu τηρεῖ αὐτόν. Da aber Gott nicht genannt ist, so ist es wohl begreiflich, daß die Mehrzahl der Ausleger lieber den aus Gott Geborenen selbst zum Subjekt des τηρεῖν machen wollte, als ein neues Subjekt einführen.

Aber noch eine dritte, besonders große Schwierigkeit erhebt sich, auf die Weiss mit Recht aufmerksam gemacht hat: Das γεγεννη-

[1] Beiläufig sei bemerkt, daß in diesem Verse (gegen B. Weiss u. a.) nur die Auslegung durchführbar ist, die unter »ἐν τῷ ἀληθινῷ« Gott versteht (der unmittelbar vorher, wie alle Exegeten zugestehen, unter »τὸν ἀληθινόν« gemeint ist) und auch »οὗτος« auf ihn bezieht. Die andere Auslegung, die in »ἐν τῷ ἀληθινῷ« und »οὗτος« Christus erkennt, scheitert daran, daß (1) unmittelbar nach »τὸν ἀληθινόν« = »Gott« der Ausdruck »ἐν τῷ ἀληθινῷ« nicht wohl ein anderes Subjekt bezeichnen kann, daß (2) das αὐτοῦ unerträglich ist (mindestens müßte es τοῦ θεοῦ heißen), daß (3) Jesus in den johanneischen Schriften niemals »ὁ ἀληθινὸς θεός« genannt, vielmehr stets von diesem unterschieden wird. Aber B. Weiss hat Recht mit dem Einwurf, daß die Worte »ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰ. Χρ.«, so wie sie lauten, als Apposition zu »ἐν τῷ ἀληθινῷ« erscheinen (die Beziehung des οὗτος über Χριστός hinweg auf das Hauptsubjekt ist nicht zu beanstanden). Hier liegt in der Tat eine große Schwierigkeit vor, die die Vertreter der richtigen Auslegung (Westcott, Holtzmann, Haupt, Huther u. a.) unterschätzen. Weder kann »ἐν τῷ υἱῷ« nach johanneischem Sprachgebrauch »durch den Sohn« heißen, noch kann die Meinung, wir seien, indem und weil wir im Sohne sind, auch in dem Wahrhaftigen (in Gott), auf diese Weise ausgedrückt sein; denn in diesem Falle kann »ὄντες« nach »Χριστῷ« schlechterdings nicht fehlen. Aber eben dieses »ONTEC«, welches hier gefordert ist, konnte vor »OYTOC« sehr leicht verloren gehen (das gilt von der alten Kursive und der Majuskelschrift in gleicher Weise). Nimmt man an, daß dies hier schon in der ältesten Abschrift geschehen ist — und keine andere Annahme ist so geboten und so naheliegend zugleich —, so ist alles klar. Übrigens ist schon I 2, 24 mit Unterscheidung von Vater und Sohn und mit wiederholtem »ἐν« gesagt: ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε. Das ist eine genaue Parallele zu dem hier ausgesprochenen Gedanken. Auch ist die Beifügung von Neben-

ϲθαι ἐκ τοῦ θεοῦ wird von Christus bei Johannes sonst nie ausgesagt — zunächst nicht vom Logos, der nach Ev. 1. 1 nicht von Gott geboren ist, sondern πρὸϲ τὸν θεόν ist, was etwas ganz anderes bedeutet: sodann aber auch nicht vom fleischgewordenen Logos. Ob Johannes diesen, den er »den Sohn« bzw. den μονογενὴϲ παρὰ πατρόϲ und μονογενὴϲ θεόϲ nennt, bei seinen Anschauungen auch als ὁ γεγεννημένοϲ ἐκ τοῦ θεοῦ hätte bezeichnen können, kann hier dahingestellt bleiben: aber er tut es an keiner Stelle[1]. Der γεγεννημένοϲ ἐκ τοῦ θεοῦ ist nach ihm überall der Gläubige. Unsere Stelle, wenn sie Christus als ὁ γεννηθεὶϲ ἐκ τοῦ θεοῦ bezeichnete, stünde also völlig isoliert in den johanneischen Schriften.

Die Untersuchung hat somit ergeben, daß die Beziehung des γεννηθεὶϲ ἐκ τ. θ. auf den Gläubigen, aber auch die Beziehung auf Christus von den größten Schwierigkeiten gedrückt ist. Da aber tertium non datur, so muß der Text verdorben sein.

Von zwei Seiten kommt uns Hilfe. Erstlich aus dem Briefe selbst: unser Vers hat in ihm eine sehr nahe Parallelstelle. C. 3, 9 f. heißt es: Πᾶϲ ὁ γεγεννημένοϲ ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι ϲπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ γεγέννηται. ἐν τούτῳ φανερά ἐϲτιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου κτλ[2]. Hier wird ebenso wie 5, 18 behauptet, daß der aus Gott Geborene nicht sündige bzw. nicht sündigen könne, aber an Stelle des dunklen »ἀλλ'

sätzen mit ὤν und ὄντεϲ bei Johannes sehr häufig. Paraphrasiert lauten die Verse nun also: »Die ganze Welt liegt in (der Macht) des Bösen; aber wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns ein (lebendiges) Verständnis gegeben hat, daß wir (nun) den Wahrhaftigen (im Gegensatz zu den Götzen, die der Böse aufgerichtet hat) erkennen. Und wir sind in dem Wahrhaftigen — indem wir in seinem Sohne Jesus Christus sind —; Er ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben! Kinder, hütet euch vor den Götzen!« Der Satz: »Er ist der wahrhaftige Gott« ist nach dem Vorangegangenen doch keine Tautologie — erstlich nicht, weil nun erst der Begriff »Gott« hervortritt, sodann nicht, weil der mit ὁ ἀληθινὸϲ θεόϲ verschmolzene Ausdruck »ζωὴ αἰώνιοϲ« (man beachte das Fehlen des Artikels vor »ζωή«) einen neuen, besonders wichtigen Zug hinzufügt. — Die LA. der Vulgata: »et simus in vero filio eius« (ohne Jesus Christus) scheint auf Korrektur zu beruhen.

[1] Die Auslegung zu I 5. 1 (πᾶϲ ὁ πιϲτεύων ὅτι Ἰηϲοῦϲ ἐϲτὶν ὁ Χριϲτὸϲ ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶϲ ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήϲαντα ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ), ὁ γεγεννημένοϲ sei Christus, scheitert an dem folgenden Verse (ἐν τούτῳ γινώϲκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ) und wird m. W. von keinem modernen Ausleger mehr vertreten. — Das Wort Jesu vor Pilatus (18, 37: ἐγὼ εἰϲ τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰϲ τοῦτο ἐλήλυθα εἰϲ τὸν κόϲμον ἵνα μαρτυρήϲω τῇ ἀληθείᾳ) gehört nicht hierher, weil es von Gottessohnschaft nichts enthält; es sagt nur: »Meine Geburt und meine Erscheinung in der Welt [Zeitpunkt des öffentlichen Auftretens] hat den Zweck usw.« — Wie es mit der Stelle 1, 13 steht, darüber s. unten.

[2] Vorher gehen die Worte: Ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐϲτίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆϲ ὁ διάβολοϲ ἁμαρτάνει. εἰϲ τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸϲ τοῦ θεοῦ ἵνα λύϲῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.

ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν«. steht die Begründung: »Weil der Same Gottes in ihm bleibt«. Diese Begründung ist schlagend und klar: das Prinzip, welches das Gotteskind zu dem gemacht hat. was es ist, bleibt fortwirkend in ihm, und deshalb kann es nicht sündigen. Hier (3, 9) findet sich also wirklich, was wir auch nach dem ganzen Zusammenhang 5, 18f. für den Vers 18 erwarten mußten (s. o.), was aber der überlieferte Text nicht bietet, nämlich daß in »ἀλλ᾽ . . . τηρεῖ αὐτόν« Gott selbst (oder seine Kraft) das Subjekt sei. C. 3. 9 bestätigt also die starke Vermutung. daß der überlieferte Text verdorben sei und fordert zugleich dazu auf, für das unerträgliche ὁ γεννηθείς ein anderes Wort zu suchen. welches dem σπέρμα τοῦ θεοῦ entspricht.

Hier setzt die zweite Hilfe ein. Das gesuchte Wort findet sich in der Textüberlieferung wirklich — aber es ist bisher so mißachtet, daß die meisten Exegeten nicht einmal Notiz von ihm genommen haben. Im besten Fall sind sie über dasselbe als über eine Wunderlichkeit schnell hinweggegangen. Daß seine Bezeugung vor Sodens Ausgabe des N. T.s nur unvollkommen bekannt war. dient hier kaum zur Entschuldigung; denn das Wort besaß auch schon vorher einen höchst bedeutenden Zeugen.

Die Vulgata (ed. White. 1911) bietet ohne Variante: »Scimus quoniam omnis qui natus est ex deo non peccat: sed generatio dei conservat eum. et malignus non tangit eum.«

Hieronymus selbst bietet (c. Pelag. 1, 13). ohne anzugeben, daß ihm eine andere Lesart überhaupt bekannt ist, genau denselben Text und läßt ihn durch den Interlokutor Atticus nach c. 3, 9 interpretieren: Die »generatio« ist das »semen dei«.

Chromatius von Aquileja im 13. (14.) Traktat zu Matth. (Migne XX. col. 359) schreibt: »Qui natus est ex deo, peccatum non facit. quia nativitas dei custodit illum, et diabolus non tangit illum«[1] und führt sodann c. 3. 8 an.

Nach Soden bieten die zwei griechischen Minuskelcodd. 114. 116. die er zu seiner Gruppe I^{c1} rechnet, statt ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ vielmehr ἡ γέννησις ἐκ (om. 114) τοῦ θεοῦ[2].

[1] Chromatius hatte also eine ganz andere Übersetzung als Hieronymus. aber bezeugt genau denselben Grundtext mit Ausnahme der Variante »quia« für »sed«, die sich sachlich ohne weiteres erklärt.

[2] Über diese beiden Minuskelcodd. und die Gruppe I^{c1} mich aus Sodens Werk befriedigend zu orientieren, ist mir nicht gelungen. Nach Prolegg. S. 1743 bietet I^{c1} in der Apostelgeschichte Lesarten. die nur im Syr. oder nur im Lat. sich finden. Das ist wichtig. Wie sich die beiden Codd. untereinander verhalten, konnte ich nicht feststellen. Beide sind Parisini und stammen aus dem 11. bzw. 15. Jahrhundert. Soden selbst (S. 1855) hielt die Variante ἡ γέννησις für gar keiner Beachtung wert und leitete

Hiernach steht es fest, daß es eine alte Lesart ἡ γέννησις in unsrem Verse gibt, und da dies feststeht, kann nach dem Ausgeführten an ihrer Richtigkeit kein Zweifel bestehen: denn die beiden Sätze ἡ γέννησις ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν und τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ μένει decken sich vollkommen. Daß von der »Geburt« ein »bewahren« ausgesagt ist, ist zwar etwas hart, aber doch nicht so hart, daß man daran berechtigten Anstoß nehmen dürfte[1]. Für den Leser erklärt sich die Stelle um so leichter, als ihr der Satz τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ μένει vorangegangen war. Der aus Gott Geborene sündigt nicht, weil seine Geburt aus Gott ihn behütet — das ist der einfache Sinn der Stelle[2].

Aber wie ist die LA. ὁ γεννηθείς entstanden? Darüber bedarf es keiner Grübelei. ΓΕΝΝΗCΙC und ΓΕΝΝΗΘΙC stehen sich so nahe, daß man keinen Grund hat, nach sachlichen Erwägungen zu suchen, die eine absichtliche Korrektur von γέννησις nahegelegt hätten. Warum sollte man auch sachlich an dem Gedanken Anstoß genommen haben, daß die Geburt aus Gott den Gläubigen behütet? Daß aber die Härte des Ausdrucks eine absichtliche Korrektur verschuldet hat, ist auch sehr unwahrscheinlich. Nein — das Exemplar des Briefes, aus welchem fast alle unsere Briefe geflossen sind, hat ΓΕΝΝΗCΙC nicht erkannt, γεννηθείς dafür gelesen[3] und nun natürlich auch den Artikel korrigiert.

sie, was mir völlig unverständlich ist, aus einer Akkomodation an Matth. 1, 18 ab. Aber die Annahme solcher »Konformationen« ist leider bei ihm sehr häufig. Daß auch die Vulgata die LA. ἡ γέννησις bietet, wird bei der Erwägung der LA. in den Prolegg. überhaupt nicht erwähnt. Aus Gregory, Textkritik des N. T.s I. S. 274 ist zu lernen, daß der Cod. 114 (saec. XI) »Lesarten ungewöhnlicher Art« enthält und daß der Cod. 116 (»mit Lesarten am Rande«) von Georgius Hermonymus geschrieben ist. Leider ist es jetzt unmöglich, nähere Aufschlüsse über die beiden Codd. aus Paris zu erhalten; denn selbst »neutrale« Gelehrte werden auf der Nationalbibliothek nicht zugelassen, wenn sie für einen deutschen Gelehrten Nachforschungen anstellen wollen. — Bei Cyprian und Tertullian wird leider unser Vers nicht zitiert, d. h. der letztere zitiert die erste Hälfte desselben (De pudic. 19 extr.), bricht aber dann das Zitat ab. Auch in den Adumbr. des Clemens Alex. fehlt der Vers, während auf die beiden folgenden eingegangen wird.

[1] Daß die Geburt an Stelle dessen steht, was man durch die Geburt erhalten hat, wird sich wohl aus allen Kultursprachen belegen lassen. An eine immerwährende Geburt aus Gott ist natürlich nicht zu denken: denn dieser Gedanke liegt dem Johannes ganz fern. — Wie hier von der Geburt ein »bewahren« ausgesagt ist, so in c. 2, 27 von der Salbung, welche die Gläubigen erhalten haben, ein »lehren« (τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων).

[2] Die Stelle ist auch geeignet, die religionsgeschichtlichen Vergleichungen zu säubern, die man zu dem σπέρμα τοῦ θεοῦ hinzugebracht hat. Dieses σπέρμα besagt nichts mehr und nichts »Gnostischeres« als die Geburt aus Gott, ein Bild, das von der A. T.lichen Überlieferung her genügend bekannt war. Anders mag es mit dem χρῖσμα (c. 2, 20. 27) stehen.

[3] Zu dieser Verlesung mag beigetragen haben, daß der Leser neben und gegenüber dem folgenden »ὁ πονηρός« ein persönliches Subjekt erwartete.

Was sich so ergab, war kein Unsinn, sondern ein dunkler, aber doch erträglicher Text, dessen Fehlerhaftigkeit nicht ohne weiteres deutlich war. Freilich begann sofort das Raten, wie die uralte Variante ἑαυτόν beweist.

Erst dem exemplarischen Sammeleifer Sodens verdanken wir es, daß uns jetzt wenigstens zwei Zeugen des Originaltextes vorgeführt sind, die an dieser Stelle die richtige Lesart enthalten. Solche kostbare neue Entdeckungen enthält Sodens Werk noch manche, ja in ihnen besteht eine Hauptstärke desselben. Leider hat er sie in ihm mehr versteckt als ans Licht gestellt, so daß man sie aufs neue aufsuchen muß. Für die Geschichte des Textes aber ergibt sich hier wiederum — worauf ich schon wiederholt hingewiesen habe[1] und was sich auch noch im folgenden bewähren wird —, wie außerordentlich wichtig die lateinische Überlieferung des N. T.s ist[2] und wie sehr es geboten ist, ihr ein stärkeres Gewicht zu geben, als gewöhnlich geschieht.

2.

Joh. 1, 11—14: Εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν [scil. ὁ λόγος], καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. 12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, 13 οἳ | ὃς? om.? | οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν [ἐγεννήθη?]. 14 καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, κτλ.

Es liegt mir im folgenden lediglich an der Erkenntnis des richtigen Texts und an der Erklärung des 13. Verses; aber diese sind in hohem Maße von dem richtigen Verständnis des Kontextes abhängig.

Die Ausleger scheiden sich auch hier wieder in zwei Gruppen. Die große Mehrzahl (unter ihnen Holtzmann, Heitmüller, Soden, B. Weiss, Weizsäcker, früher auch Zahn) liest οἳ . . . . . ἐγεννήθησαν, bezieht den Ausdruck auf τοῖς πιστεύουσιν oder auf τέκνα und sieht in ihm also eine weitere Charakteristik derer, die den Logos aufgenommen haben. Die Minorität (Blass, Loisy, Resch, Zahn u. a.) liest ἐγεννήθη (mit oder ohne den Artikel ὃς) und bezieht die Aussage auf Christus.

Die Kontroverse ist uralt; denn schon Tertullian hat sie gegen die Valentinianer geführt. In seinem Traktat De carne Christi schreibt er (c. 19): »Quid est ergo. Non ex sanguine, nec ex voluntate carnis nec ex voluntate viri, sed ex deo natus est? Hoc quidem capitulo ego potius utar, cum adulteratores eius obduxero. Sic enim scriptum

[1] Siehe Sitzungsber. 1895 S. 491 ff.; 1900 S. 538 ff.; 1901 S. 251 ff., 255 ff., 261 ff.

[2] Richtiger: die lateinische Überlieferung und die Arbeit des Hieronymus an ihr.

esse contendunt: ,Non ex sanguine nec ex carnis voluntate nec ex viri, sed ex deo nati sunt', quasi supra dictos credentes in nomine eius designet, ut ostendat esse semen illud arcanum electorum et spiritalium, quod sibi imbuunt. Quomodo autem ita erit, cum omnes, qui credunt in nomine domini, pro communi lege generis humani ex sanguine et ex carnis et ex viri voluntate nascantur, etiam Valentinus ipse? adeo singulariter, ut de domino, scriptum est: ,Et [lege ,sed'] ex deo natus est'[1].«

Tertullian erklärt hier also die LA. ἐγεννήθησαν für eine valentinianische Fälschung. Das braucht sie nicht zu sein, auch wenn sie unrichtig ist: denn Tertullian hat auch manche LA. Marcions für eine Fälschung dieses Häretikers erklärt, von der wir feststellen können, daß sie ihm überliefert war. Unbefangen angesehen steht es vielmehr so, daß das älteste Zeugnis, welches wir für den Text unsrer Stelle besitzen, ἐγεννήθησαν bietet, daß aber schon um das Jahr 200 auch die LA. ἐγεννήθη vorhanden war und Tertullian aus den afrikanischen Exemplaren der griechischen Evv. der Kirche nur diese kennt. Hierbei ist noch einer Einzelheit zu gedenken. Tertullian selbst zitiert den Vers ohne das Relativum (»qui«) und läßt ihn auch die Valentinianer so zitieren. Da nun im Cod. D' und im Vercellensis (Lat.) das Relativum wirklich fehlt[2], so schließt Blass[3], daß Tertullian es nicht gelesen hat, und Zahn[4] geht noch einen Schritt weiter und behauptet, auch die Valentinianer könnten es nicht gelesen haben; denn Tertullian hätte sie einer zweiten Textfälschung beschuldigen müssen, wenn er das »qui« bei ihnen gefunden hätte. Allein das letztere ist sicher unrichtig — denn für die Kontroverse, um die es sich handelte, war das Relativum eine Kleinigkeit, auf die Tertullian nicht zu achten brauchte —; aber auch das läßt sich nicht beweisen, daß Tertullian selbst das »qui« nicht gelesen hat; denn er könnte es sehr wohl bei seiner Wiedergabe des Textes übergangen haben. Somit darf hier nicht mehr gesagt werden, als daß Tertullian das »qui« vielleicht nicht gelesen hat[5].

[1] Cf. c. 24: »Et ,Non ex sanguine neque ex carnis et viri voluntate, sed ex deo natus est', Hebioni respondit.«

[2] Soden in seiner Ausgabe bemerkt, das Relativum fehle außer im Vercell. in $I^{\alpha\delta 5*}$. Das Siglum δ5* bedeutet bei ihm den Cod. D*. Leider ist es mir nicht gelungen, aus seiner Ausgabe (S. 1276 ff. 1305 ff.) festzustellen, ob noch andere Codd. aus der Gruppe I^{α}, die Soden sehr hoch einschätzt, das Relativum nicht bieten.

[3] »Evangelium sec. Johannem« (1902) S. XII. S. 2.

[4] Kommentar zu Johannes, sehr ausführlicher Exkurs über die Textüberlieferung unseres Verses S. 700—703.

[5] Etwas verstärkt wird diese Möglichkeit durch die Beobachtung, daß Cyprian in seinem Zitat bei v. 12 abbricht und v. 13 nicht hinzunimmt. Zahn beruft sich auch auf das Abbrechen des Zitats in Tert., de orat. 2; aber hier sind auch schon die Worte τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ nicht wiedergegeben.

Was nun die übrige Textüberlieferung betrifft, so ist meines Wissens ein Streit über die Lesart in der alten Kirche seit der Kontroverse zwischen Tertullian und den Valentinianern nicht wieder geführt worden. So gut wie die ganze morgenländisch-griechische Kirche, ferner ein Teil der abendländischen Texte (unter ihnen die Vulgata) sowie die orientalischen Versionen bieten οἳ .... ἐγεννήθησαν[1]; dagegen hat ὃς .... ἐγεννήθη neben Tertullian drei gewichtige Zeugen an Methodius (de resurr. 26: τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα οὐκ ἦν ἐκ θελήματος ἀνδρός)[2], dem ausgezeichneten Veronensis Lat. und an Irenäus[3] (viermal in III, 16. 19. 21, V, 1). Auch spätere Abendländer lassen sich hier noch anführen: aber die Zeugnisse sind spärlich. Ambrosius und Augustin folgen diesem Text, aber Augustin bietet an andern Stellen den Textus receptus[4].

Dürfte man die Entscheidung nach der Zahl der Zeugen treffen. so wäre es um die Lesart ὃς .... ἐγεννήθη geschehen. Aber ein Text, den Irenäus, Tertullian und der Veronensis bieten, der also bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts herauf verfolgt werden kann, darf nur durch sachliche Erwägungen beseitigt werden bzw. durch den Nachweis, daß die so glänzend von Valentin an bezeugte LA. οἳ ... ἐγεννηθήσαν auch vom Zusammenhang des Textes gefordert wird und keinen Einwurf zuläßt. Wie steht es mit ihr? Bevor man diese Frage aufwirft, ist festzustellen, was der Vers an sich besagt, einerlei ob man ihn pluralisch

[1] Ziemlich verbreitet und stark bezeugt (auch durch AB*) ist die LA. ἐγενήθησαν (s. Sodens Apparat): vielleicht ist sie richtig.

[2] Doch ist die Möglichkeit nicht ganz von der Hand zu weisen, daß Methodius, der sich gleich darauf an Luc. 1. 35 erinnert, willkürlich Joh. 1. 13 herbeigezogen hat, ohne daß der ihm vorliegende Text ὃς .... ἐγεννηθη bot.

[3] Resch (Texte und Unters. X. 3. S. 57 f.) und Zahn ziehen auch Hippol., Philos. VI, 9 herbei (ὅτι Χριστὸς οὐκ ἦν Σίμων ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος, ἀλλ᾽ ἄνθρωπος ἦν ἐκ σπέρματος, γέννημα γυναικός, ἐξ αἱμάτων καὶ ἐπιθυμίας σαρκικῆς καθάπερ καὶ οἱ λοιποὶ γεγεννημένος: aber mit gutem Grund hat Wendland in seiner Ausgabe die Abhängigkeit von Joh. 1. 13 bezweifelt. Aber selbst wenn sie bestände, gilt dasselbe, was soeben zu Methodius bemerkt worden ist: der aus Joh. 1. 13 entlehnte Ausdruck kann willkürlich auf Christus gedeutet sein. Diese Möglichkeit ist hier ungleich stärker als an der Methodiusstelle.

[4] Resch, Blass und Zahn (»wahrscheinlich«) ziehen noch Justin als Zeugen herbei; aber Resch, der sich mit der einen Stelle (Dial. 63) nicht begnügen wollte (an der allein die Möglichkeit hängt, Justin habe ὃς .... ἐγεννήθη gelesen), sondern eine ganze Anzahl von Stellen glaubte beibringen zu können, hat eben durch diese Zusammenstellung bewiesen, daß Justin hier aus dem Spiel bleiben muß. Es läßt sich nämlich nicht einmal sicherstellen, daß er überhaupt an Joh. 1. 13 gedacht hat bzw. von dieser Stelle geleitet ist. Die Zeugenreihe lautet:

(1) Apol. I. 32: οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος, ἀλλ᾽ ἐκ θείας δυνάμεως,

(2) Dial. 54: οὐκ ἐξ ἀνθρώπου σπέρματος, ἀλλ᾽ ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως,

(3) Dial. 76: τὸ γὰρ ως υἱὸν ἀνθρώπου εἰπεῖν, φαινόμενον μὲν καὶ γενόμενον ἄνθρωπον μηνύει, οὐκ ἐξ ἀνθρωπίνου δὲ σπέρματος ὑπάρχοντα δηλοῖ,

oder singularisch faßt. Zunächst scheint es deutlich zu sein, daß der Vers polemisch ist, ja daß ein eifriger polemischer Geist ihn durchwaltet. Der, der ihn geschrieben hat, sieht Gegner vor sich, die das bestritten haben, was er behauptet und was er niemals preisgeben will. Aber ist dieser Eindruck vielleicht doch unrichtig, und man hat nur eine triumphierend-rhetorische Aussage anzunehmen? Möglich ist das, aber wahrscheinlich ist es nicht, und es wird völlig unwahrscheinlich, wenn der Verfasser in einer Zeit schrieb, in der der Glaube an die übernatürliche Entstehung Christi schon weit verbreitet war; denn welcher Christ konnte in dieser Zeit von einer Geburt οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ hören, ohne an die wunderbare Erzeugung Christi zu denken? Aber, so wendet man ein (s. Loisy, Holtzmann), an diese zu denken liegt hier ganz ferne, da der Satz für den Geborenen (die Geborenen), der hier ins Auge gefaßt ist, jede menschliche Aktion ausschließt. »Das, was der Evangelist hier im Auge hat, ist nicht nur ohne Zutun des ἀνήρ, sondern mit Ausschluß überhaupt jeder menschlichen Mitwirkung ins Leben getreten.« Indessen ist doch sehr zu bezweifeln, ob diese Auslegung nicht zu weit geht. Der Verfasser hat hier lediglich den prinzipiellen Faktor der Zeugung und Geburt vor Augen. In diesem Sinne sind die drei Negationen zu verstehen: der Geborene (die Geborenen) hat das ihn kausierende Prinzip nicht an dem Blut[1], auch nicht an dem psychisch-physischen Geschlechtstrieb, auch nicht

(4) Dial. 61: ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγενῆσθαι,

(5) Dial. 76: ὅτι αἷμα μὲν ἔχειν αὐτὸν προεμήνυεν, ἀλλ᾽ οὐκ ἐξ ἀνθρώπων, ὃν τρόπον τὸ τῆς ἀμπέλου αἷμα οὐκ ἄνθρωπος ἐγέννησεν, ἀλλ᾽ ὁ θεός.

(6) Dial. 63: ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγενημένου, ἀλλ᾽ ἐκ θελήματος θεοῦ.

(7) Apol. I, 22: ἰδίως παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν γεγενῆσθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν λόγον θεοῦ.

Nur bei dem 6. Satze kann die Abhängigkeit von Johannes in Frage kommen; aber die anderen Sätze (s. vor allem Satz 4) machen es sehr wahrscheinlich, daß »θέλημα« eine zufällige Übereinstimmung mit Johannes ist. Übrigens ist die Stellenreihe aus Justin keineswegs erschöpfend (s. z. B. Apol. I. 63: διὰ θελήματος θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος). Überall sieht man aber nur, daß Justin, der die Jungfrauengeburt (nach dem synoptischen Text) kennt und dutzendemal heranzieht, notwendigerweise und ungesucht mit dem Wortlaut eines Textes zusammentreffen mußte, der, wie man ihn auch genauer fassen und deuten mag, die natürliche Geburt ablehnt. Ja, man kann sich umgekehrt nur wundern, daß Justin niemals auf ein οὐδέ . . . . . οὐδέ noch auf θέλημα ἀνδρός selbständig geraten ist.

[1] Mit Holtzmann u. a. (gegen Baldensperger, Zahn u. a.) ist bei dem Pl. αἵματα nicht an die Vermischung der beiden Geschlechter, sondern an den Stoff als Inbegriff seiner Bestandteile zu denken. Im andern Fall wäre der Ausdruck sehr undeutlich, und man begreift nicht, warum der Verfasser nicht ἐκ συνουσίας oder ähnlich geschrieben hat. — Die Variante αἵματος, die sich findet, hat kein Interesse.

an dem Erzeugungswillen des Mannes, sondern an Gott[1]. Eben das letzte Glied zeigt, daß der Verf. an nichts anderes denkt als an den grundlegenden Moment der Zeugung. An dieser Einsicht darf man sich durch das ΓΕΝΝÂΝ nicht irremachen lassen: das Wort steht hier wie Matth. 1, 2ff. In dem zeugenden Faktor war nur Gott und nichts Menschliches: darüber hinaus sagt der Vers nichts. Oder doch — er sagt wohl noch etwas: nur von einem, der Blut hat, kann man verneinen, daß er aus Blut stammt, hat er überhaupt kein Blut, so ist solche Verneinung sinnlos. Stünde in unserm Text nur, daß das Produkt nicht aus dem Geschlechtstrieb und auch nicht aus dem Erzeugungswillen des Mannes stammt, so wäre es möglich, dem Verf. eine pure doketische Auffassung beizulegen. Da er aber ausdrücklich ablehnt, daß es aus Blut stammt, so ist es wahrscheinlich, daß er dem, von welchem er redet, (Fleisch und) Blut beigelegt hat.

Man darf also nicht mit Loisy und Holtzmann behaupten, hier könne gar keine Erinnerung an die wunderbare Geburt Jesu auftauchen, weil bei den Gezeugten (dem Gezeugten) nach dem Wortlaut des Verses alles Menschliche ausgeschlossen sei, was bei Jesus doch nicht zuträfe. Da vielmehr lediglich von dem kausierenden Faktor hier die Rede ist, so mußte man sich sehr wohl an diese Geburt erinnert sehen, wenn man sonst von ihr gehört hatte. Aber darüber hinaus: eine polemische Beziehung und nicht eine bloß emphatische Aussage ist der Art der Negationen wegen überwiegend wahrscheinlich, wenn sie auch nicht völlig sichergestellt werden kann.

Ist nun der text. recept. ΟἼ . . . . ἘΓΕΝΝΉΘΗϹΑΝ im Zusammenhang des Ganzen verständlich? Mehrere nicht geringe Schwierigkeiten treten uns entgegen, die die Bejahung dieser Frage nicht wohl zulassen. Die vorhergehenden Verse 11 und 12 können nicht mißverstanden werden[2]: Der Logos hat bei den ἼΔΙΟΙ im allgemeinen keine Aufnahme gefunden: aber einige — ob viele oder wenige, bleibt unentschieden — nehmen ihn auf, und diesen erteilte er die Vollmacht, Gottes Kinder zu werden. In einem nachträglichen appositionellen Zusatz werden dann noch die Aufnehmenden als solche bezeichnet, die »an seinen Namen glauben[3]«.

[1] Bei Scotus Erigena steht die ganz singuläre Angabe Hom. in Prolog. Joh., Migne T. 122, Col. 295: »In antiquis Graecorum exemplaribus solummodo scribitur: Qui non ex sanguinibus, sed ex deo nati sunt.« Man weiß nicht, wo Scotus diese Angabe aufgelesen hat. Daß sie letztlich auf Hieronymus bzw. auf Origenes zurückführt, ist nicht unmöglich. In den großen kritischen Ausgaben des N. T.s wird sie nicht berücksichtigt.

[2] D. h. nach ihrem grammatischen Verständnis, der näheren sachlichen Erkenntnis bieten sie Schwierigkeiten (»Es liegt etwas Geheimnisvolles über ihnen« Heitmüller).

[3] Es heißt nicht ΠΙϹΤΕΎϹΑϹΙΝ, sondern ΠΙϹΤΕΎΟΥϹΙΝ, aber deshalb und im Hinblick auf ΤῸ ὌΝΟΜΑ mit Zahn einfach »die z. Z. des Evangelisten bestehende Gemeinde der Bekenner Jesu« einzusetzen, geht doch nicht an. Um einzelne handelt es sich.

d. h. die im Glauben an ihn, wie er sich geoffenbart hat, stehen[1]. Nun aber folgt noch ein weiterer Zusatz. Hier fällt (1) auf, daß in dem sonst knapp gehaltenen Prolog der Verf. so ausführlich ist; (2) ist die Anknüpfung unsicher: soll οἵ an πιϲτεύουϲιν anschließen oder an τέκνα? (3) macht der Aorist ἐγεννήθηϲαν große Schwierigkeit; (4) bleibt die Polemik dunkel; (5) befremdet die Anknüpfung des folgenden Satzes mit καί (καὶ ὁ λόγοϲ ϲὰρξ ἐγένετο); denn sie setzt voraus, daß auch unmittelbar vorher vom Logos die Rede war; (6) endlich entsteht zwischen den aus Gott Geborenen in v. 13 und dem μονογενὴϲ παρὰ πατρόϲ in v. 14 eine eigentümliche Schwierigkeit.

Ad 1. Schon die bloße Tatsache, daß οἱ λαβόντεϲ, nachdem bereits gesagt war, was sie erhalten haben, und nachdem sie — nachträglich — als οἱ πιϲτεύοντεϲ näher charakterisiert waren, den Verfasser noch weiter beschäftigen, befremdet. In dem ganzen Prolog findet sich sonst keine Weitläufigkeit; hier liegt sie vor, und zwar nicht in bezug auf die Hauptperson, den Logos, sondern in bezug auf Nebenpersonen.

Ad 2. Die Anknüpfung ist unsicher und ungeschickt: bezieht sich das οἵ auf die πιϲτεύοντεϲ — und diese Annahme ist eigentlich unvermeidlich —, so entsteht der Widerspruch, daß das, was im vorigen Satz als Gabe erscheint (die Vollmacht der Gotteskindschaft), in diesem als bereits vollzogenes Erlebnis und somit als Charakteristik der Gläubigen dargestellt wird. Bezieht man οἵ über τοῖϲ πιϲτεύουϲιν hinweg auf τέκνα θεοῦ — so nicht wenige Ausleger —, so muß man die bedeutende Schwierigkeit in den Kauf nehmen, daß über eine Apposition hinweg ein prädikativer Ausdruck näher erklärt wird[2]. Man hat daher sogar daran gedacht, die Worte τοῖϲ πιϲτεύουϲιν εἰϲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ zu streichen[3].

Ad 3. Aber wenn man sich auch diese Schwierigkeit gefallen läßt, so bietet der Aorist ἐγεννήθηϲαν einen weiteren Anstoß. Man erwartet entweder das Präsens oder das Perfektum: der Aorist ist hier augenscheinlich am wenigsten am Platze; denn erscheint der Satz nicht nahezu sinnlos: »Er gab ihnen Vollmacht, Gottes Kinder zu werden, die da nicht aus Blut, sondern aus Gott geboren wurden«?

[1] So im Evangelium nur noch 2. 23: ὡϲ δὲ ἦν ἐν τοῖϲ Ἱεροϲολύμοιϲ ἐν τῷ πάϲχα ἐν τῇ ἑορτῇ πολλοὶ ἐπίϲτευϲαν εἰϲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Im Brief (3. 23) steht πιϲτεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ, sonst (5. 13) εἰϲ τ. ὄνομα.

[2] Noch weiter zurück geht Heitmüller: er läßt οἵ von οἱ λαβόντεϲ abhängen und erklärt, diese würden doppelt charakterisiert, subjektiv durch eine eigene Tat (durch ihren Glauben), objektiv durch ein Erlebnis (sie wurden durch Gott). Allein von der syntaktischen Schwierigkeit abgesehen, ist es doch unerträglich, daß die durch Gott Geborenen Vollmacht erhalten, Gottes Kinder zu werden.

[3] Das geht aber nicht an; denn diese Worte haben in I. Joh. 5. 13 formell und materiell die genaueste Parallele: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖϲ πιϲτεύουϲιν εἰϲ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

Ad 4. Läßt man sich auch das alles gefallen — wie erklärt sich der polemische Ton? Wer behauptet denn, daß Gotteskinder aus der natürlichen Geburt entstehen, und wer bestreitet, daß sie aus Gott geboren werden? Bedarf dieser einfache Gedanke einer erregten Verteidigung[1]? Daß es sich aber hier nicht um eine solche, sondern nur um eine breite. freudige Anerkennung handeln soll, ist recht unwahrscheinlich.

Ad 5. Wenn in v. 13 von den gläubigen Gotteskindern und nicht vom Logos die Rede ist, so befremdet es, daß in v. 14 trotz des Subjektwechsels mit »καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« fortgefahren wird. »Raro consensu — ceteroquin nihil sit instabilius atque incertius quam coniunctiones apud Johannem — per καὶ coniunctionem adiungitur ad v. 13 versus 14; unde manifestum fit etiam in v. 13 de unico vero filio dei neque de multis filiis scriptorem locutum esse[2].«

Ad 6. Hier liegt wohl der größte sachliche Anstoß: wenn schon in v. 13 von solchen die Rede sein soll. die den Grund ihres Wesens aus Gott haben, also Gottgezeugte sind, so wird der Eindruck des folgenden kapitalen Satzes, daß der Logos Fleisch geworden sei und nun als Μονογενὴς παρὰ πατρός erscheint. außerordentlich geschwächt. ja es tritt eine Verwirrung ein, aus der man sich nur durch langes Nachdenken einigermaßen zu befreien vermag und die zu beseitigen der Verfasser nichts getan hat. So ungeschickt wie möglich wäre er verfahren, wenn er der doch beabsichtigten Größe und Wucht des 14. Verses die vielen aus Gott Geborenen vorangestellt und den »Μονογενής« durch die οἳ ἐκ θεοῦ γεννηθέντες zu einem Problem gemacht hätte!

Aus allen diesen Gründen wird man urteilen müssen, daß die LA. οἳ . . . . ἐγεννήθησαν nicht zu Recht bestehen kann.

Also ist die LA. ὃς . . . . ἐγεννήθη die richtige? So scheint es: selbst Holtzmann, der sie verwirft, erklärt: »Sie hebt über die Schwie-

[1] Dieser einfache Gedanke — aber in Wahrheit liegt hier sogar eine Tautologie vor (»Gotteskinder werden aus Gott geboren«). die kaum durch die hinzugesetzte Negation erträglich erscheint. Schon vor mehr als sechzig Jahren hatte Hilgenfeld in seinem Werk über die Evangelien diese Tautologie erkannt und den Exegeten mit Recht vorgerückt. Der Ausweg. den er vorschlägt. ist freilich ungangbar. Er erkennt hier unter starker Betonung des Tempus in ἐγεννήθησαν einen gnostischen Gedanken: Kinder Gottes werden durch den Logos diejenigen. die kraft ihrer Konstitution aus Gott bereits zum Semen electum gehören. So haben wohl schon die Valentinianer die Stelle interpretiert: aber daß diese Auslegung unmöglich ist. braucht wohl nicht erst nachgewiesen zu werden. Leider fehlt im Origenes-Kommentar das Buch. welches die Erklärung unserer Verse enthielt. und deshalb kennen wir auch nicht die Exegese des Heracleon an dieser Stelle.

[2] Blass. a. a. O. S. XII. Man beachte. daß in den Versen 1. 3—13 sich ein solches καί nirgends findet, die Sätze sich vielmehr asyndetisch folgen. obgleich das Subjekt dasselbe ist.

rigkeit der Verbindung von οἵ, ebenso über die beanstandete Tatsache, daß von den τέκνα vor dem υἱός geredet würde, hinweg und paßt in den Zusammenhang.« Allein es erheben sich hier andere Schwierigkeiten, die sich m. E. nicht beseitigen lassen. Schon das ist auffallend, daß an das unbedeutende αὐτοῦ in dem appositionellen Satze: τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ein längerer Satz angeknüpft und eine weitere Charakteristik des Logos gegeben wird, während man eine solche — einerlei wie sie lautet — an dieser Stelle schlechterdings nicht erwartet. Weiter aber: so wie sie lautet, ist sie hier unerträglich. Entweder nämlich bezieht sie sich auf das Verhältnis des Logos zu Gott unabhängig von der Fleischwerdung, oder auf den Moment der Fleischwerdung. Soll sie sich auf diese beziehen, so nimmt sie einfach den 14. Vers vorweg, während seine Aussage doch nach Form und Inhalt als neue gewaltige Tatsache eingeführt ist: soll sie sich auf jenes beziehen, so ist von dem ewigen und grundlegenden Verhältnis des Logos zu Gott in v. 1 u. 2 die Rede gewesen. und es ist undenkbar, daß der Verf. jetzt wieder zu diesem Verhältnis zurückkehrt. Dazu kommt ferner, daß der Verf. niemals — weder in dem Evangelium noch in dem Brief — das ewige Verhältnis des Sohnes zum Vater als Zeugung des Sohnes darstellt[1]. Das haben erst die griechischen Apologeten getan. Johannes beschränkt sich auf das »ἐν ἀρχῇ« und auf das »πρὸς τὸν θεόν«. Aber auch deshalb ist bei ἐγεννήθη die Beziehung auf den präexistenten Logos vollständig ausgeschlossen, weil es absurd wäre, ausdrücklich zu konstatieren, er sei nicht ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς κτλ. gezeugt. Also ist es sicher, daß, wenn ἐγεννήθη zu lesen ist, die Zeugung ins Fleisch gemeint ist, und hier hat ja auch die Polemik gegen die These, sie sei ἐξ αἱμάτων κτλ. gewesen. ihr gutes Recht. Aber nun gilt, daß auch die Zeugung ins Fleisch an dieser Stelle nicht behandelt sein kann — nicht weil die Art der Behandlung unjohanneisch ist[2], sondern weil der 14. Vers das nicht gestattet; denn die hier einsetzende Aussage gibt sich als eine ganz unvorbereitete, schließt also aus, daß schon im vorangegangenen Satze gesagt war, der, an dessen Name der Gläubige glaubt, sei in seiner menschlichen Erscheinung nicht aus Blut und menschlichem Willen, sondern aus Gott gezeugt[3].

---

[1] Siehe die vorangehenden Ausführungen zu I. Joh. 5, 18.

[2] Zahlreiche Ausleger, unter ihnen Holtzmann, behaupten zwar, daß die johanneische Darstellung im Evangelium die Geburt aus der Jungfrau ausschließe: aber ihre Gründe sind außerordentlich schwach. Man darf nicht mehr behaupten, als daß sich dieser Glaube bei Johannes nicht ausgesprochen findet. falls er nicht in unsrem Vers gegeben ist.

[3] Dieses Argument gilt ebenso, wenn man mit Blass und Zahn das Relativum ganz streicht und den v. 13 ohne jede Verbindung mit dem vorhergehenden läßt. Das

Es hat sich somit ergeben, daß der 13. Vers in diesen Zusammenhang nicht gehört, mag man nun οἳ .... ἐγεννήθησαν oder ὃς .... ἐγεννήθη lesen. Was folgt hieraus? Mindestens das, daß er von hier zu entfernen ist. In welchem Sinne er unecht ist, das ist eine andere Frage. Der Vers macht keinen unjohanneischen Eindruck, vielmehr erscheint er ganz johanneisch. Der Hauptbegriff ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι ist johanneisch, ebenso θέλημα (s. 4, 34; 5, 30; 6, 38 ff.; 7, 17; 9, 31; I. Joh. 2, 17; 5, 14) und die Konstruktion οὐκ . . . οὐδέ . . . οὐδέ findet sich schon c. 1, 25 wieder[1]; der Gedanke aber der Jungfrauengeburt ist allerdings nur hier ausgesprochen, aber streitet mit keinem Verse des Evangeliums. Dann aber bleibt nur eine Annahme übrig: Der Vers muß sehr frühe, d. h. noch »im johanneischen Kreise«, an den Rand des Textes geschrieben worden sein, und zwar zu dem Satze καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, sei es um die Konformität mit der Geburtsgeschichte bei Matthäus und Lukas herzustellen, sei es um den so kurzen Ausdruck σὰρξ ἐγένετο zu erläutern[2], sei es aus beiden Gründen. Der Ausdruck ließ ja die Frage, wie der Logos Fleisch geworden sei, die so dringlich schien, ganz unbeantwortet und verlangte geradezu eine nähere Ausführung. Nun sah der Text so aus:

Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ· καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν κτλ.

οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδε
ἐκ θεληματος σαρκὸς οὐδε
ἐκ θεληματος ἀνδρὸς
ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγε[ν]νήθη

Daß bei zwei sehr alten Zeugen und vielleicht auch bei Tertullian jede relativische Anknüpfung des Satzes fehlt (s. o.), wird nun bedeutungsvoll. Als man den am Rande stehenden und zu ὁ λόγος gehörigen Satz nun in den Text aufnehmen wollte, blieb nichts übrig, als ihn nach dem αὐτοῦ einzuschalten; denn die folgenden Worte ließen grammatisch überhaupt keine Einschaltung zu. Die einen stellten ihn ohne Relativum dorthin, die anderen

scheint zwar die Analogie mit v. 3. 4. 9. 10. 11 für sich zu haben; aber genau besehen, liegen hier die Verhältnisse doch anders. Ferner, wenn der zweite Hauptabschnitt in bezug auf die Aussagen über den Logos schon mit v. 13 beginnen soll, durfte es nicht . . . . ἐκ θεοῦ ἐγεννηθη καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο heißen, sondern ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη ὁ λόγος καὶ σὰρξ ἐγένετο.

[1] Εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ χριστὸς οὐδὲ Ἠλείας οὐδὲ ὁ προφητης.

[2] Hält man die gut, aber nicht stark bezeugte, im überlieferten Zusammenhang schwierigere LA. »εγενηθη« für die ursprüngliche, so hat man den Vorteil, daß sie sich trefflich zu »ἐγένετο« fügt, wenn der Satz ursprünglich zu »ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« gestellt war. Zu diesem ἐγενήθη (nicht ἐγεννηθη) vgl. z. B. das Bekenntnis von Sardica: μηδὲ υἱὸν χωρὶς πατρὸς γεγενῆσθαι μηδὲ εἶναι δύνασθαι.

fügten ein ὃς ein[1], und die dritten glaubten den Satz pluralisch verstehen zu müssen und schalteten οἳ ein, indem sie das mit Abkürzung geschriebene ἐγεννήθη als ἐγεννήθησαν lasen. Richtig urteilten sie, daß vor der Aussage »ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« ein vom Logos ausgesagtes »ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη« nicht erträglich sei. So erklärt sich die Textgeschichte aufs beste, und man hat nicht nötig, mit Tertullian dogmatische Tendenzen und eine absichtliche Korrektur anzunehmen, die sich hier nicht nahelegen.

Das johanneische Evangelium ist geistig und stilistisch ein wesentlich einheitliches Werk: diesem Haupteindruck kann kein Unbefangener widerstehen. Aber es ist schriftstellerisch nicht einheitlich. Im Aufriß von Cap. 1—20 und in einigen Abschnitten gut disponiert und geordnet, zeigt es in anderen Einschübe, Redaktionen und Unfertigkeiten verschiedener Art[2]. Eine einmalige, vielleicht eine mehrmalige Bearbeitung und Erweiterung hat stattgefunden, und zwar noch in dem Kreise, aus dem es ursprünglich stammt. Die Schüler haben den Ton des Meisters festgehalten und kopiert, aber sie sind im Historischen[3] — weniger im Theologischen[4] — an einigen Stellen neuen Tendenzen gefolgt, die sich mit den ursprünglichen nicht immer

[1] Aus dem Zitate bei Irenäus läßt sich deutlich erkennen, wie er den 13. und 14. Vers faßte. Er zitiert sie, wie wenn sie lauteten: Οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Vgl. III. 16, 2: »Non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex voluntate dei verbum caro factum est.« Dagegen in III. 19, 2 findet sich das ἐγεννήθη (»is qui non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri natus est filius hominis«); ebenso III. 21, 5: »quoniam non ex voluntate viri erat qui nascebatur«. In V. 1, 3 zeigt Irenäus noch einmal, daß er ἐγεννήθη gelesen hat: »et propter hoc in fine non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex placito patris manus eius vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem dei.«

[2] Die größte Unfertigkeit liegt darin, daß der Verfasser die letzte Situation Jesu mit seinen Jüngern als Sammelbecken benutzt hat, um dort zahlreiche Reden verschiedener Art (z. T. mit willkürlicher Verknüpfung oder ohne jede Verknüpfung) unterzubringen.

[3] Besonders deutlich und sicher läßt sich die Bearbeitung in c. 20 (Erscheinungen des Auferstandenen) nachweisen, wo, wie ich mich schon seit langem überzeugt habe, v. 2—10 sekundär sind. Außerdem ist v. 9 (wo mit Cod. Sinait. 1. Hand und den besten Zeugen der Itala ᾔδει zu lesen ist) eine Randbemerkung, die nach v. 2 gehört, aber irrtümlich (wie 1, 13) nach v. 8 geraten ist. — Auch »der Jünger, den der Herr liebte« bzw. »der andere Jünger« gehört nicht in den ursprünglichen Text (s. Schwartz und jüngst Soltau i. d. Stud. u. Krit. 1915, S. 371 ff., dem ich auch darin beistimme, daß c. 20, 3—10 und c. 21 zusammengehören).

[4] Wie streng einheitlich die theologisch-christologische Auffassung ist, habe ich in meinem Aufsatze »Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk« (Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 2. Bd., 1892, S. 189 ff.) gezeigt. Das schließt nicht aus, daß an einigen wenigen Stellen Disparates hinzugefügt scheint.

vereinigen lassen[1]. In der Mehrzahl der Fälle haben sie den Text selbst bearbeitet: aber in anderen haben sie Randbemerkungen gemacht, die dann in den Text eingedrungen sind[2]. Zu ihnen gehört der 13. Vers des Prologs. Bekennt der Verfasser des Muratorischen Fragments — gewiß nicht ohne Beklemmung —, daß in den einzelnen Evangelienbüchern »varia principia« (»Anfänge«) in bezug auf die Geschichte Christi gelehrt würden, so ist man auf diese Verschiedenheiten schon lange vor ihm aufmerksam gewesen, und schon der textus receptus der Evangelien zeigt, daß man auf Abhilfe bedacht war: denn auch im Lukastexte war ursprünglich die Jungfräulichkeit der Maria nicht enthalten. Ebenso ist im Johannesev. das nackte »σὰρξ ἐγένετο« durch »οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη« sehr bald ergänzt worden. Diese Ergänzung hat, in den Text aufgenommen, an Irenäus, Tertullian und dem Veronensis ihre Zeugen: ihre weitere Geschichte liegt in den anderen Handschriften vor. Auch hier hat das Abendland das Ursprünglichere bewahrt.

3.

Joh. 1. 33. 34: Ἐφ᾽ ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ᾽ αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ· [34] κἀγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς [al.: ὁ ἐκλεκτὸς] τοῦ θεοῦ.

In diesem Stück aus einer Rede Johannes des Täufers bieten alle kritischen Ausgaben des Evangeliums, auch die von Sodens, »ὁ υἱός«,

[1] In dieser Erkenntnis weiß ich mich Wellhausen und Schwartz verpflichtet: aber in vielen Fällen scheinen sie mir, bald aus logischen, bald aus sachlichen Erwägungen, die Einheitlichkeit des Textes zu beanstanden, während sie noch gehalten werden kann. Der Elastizität eines Geistes, der augenscheinlich im Religiösen Idealist und Realist zugleich war und eine Geistesverfassung vorwegnahm, die uns im 3. Jahrhundert ganz geläufig ist, trauen sie zuwenig zu, und ihre Anforderungen an logische und stilistische Stringenz sind übertriebene.

[2] Sehr lehrreich ist es hier, die Geschichte der uralten Doppelglosse in c. 3. 6 zu vergleichen. Ihr, die durch das »ἐκ τοῦ θεοῦ ἐγεννήθη« so nahe mit unsrer Glosse verwandt ist, ist es aber nur halb gelungen, in den Text selbst einzudringen. Sie lautet: ὅτι ἐκ τῆς σαρκὸς ἐγεννήθη ..... οτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστιν, καὶ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐγεννήθη. Bezeichnet man diese drei Sätze mit I, II, III, so ist die Überlieferung, die Soden unrichtig und unvollständig wiedergegeben hat, folgende:

I. II. III: a syr^{cur} Tertull. Einige Vulgata-Codd.
I. II: e ff^{2} r z Ambros.
II. III: Nemesianus bei Cyprian.
II: syr^{sin} Speculum Augustini Hilar. Euseb. [?].
I: b l q*.
I. III: Cod. 161* (aber III in der Fassung: ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματός ἐστιν).

Ich kann hier nicht nachweisen, daß die kürzeren Sätze hier die jüngeren sind und daß die Glosse wie 1, 13 zwar nicht ursprünglich, aber »johanneisch« ist.

mit Ausnahme der von Blass, die »ὁ ἐκλεκτός« liest[1]. Ebenso folgen alle mir bekannten Exegeten jener Lesart, ausgenommen Zahn (in seiner Einl. in das N. T. II[3] S. 525 und in seinem Kommentar). Aber sowohl die handschriftliche Überlieferung als auch die sachliche Erwägung führt auf ὁ ἐκλεκτός.

Die Zeugenreihe für diese LA. ist nicht groß; aber es gibt wenige Stellen im N. T., an denen die geringe Zahl der Zeugen durch ihr Gewicht so ausgezeichnet erscheint wie hier. »Ὁ ἐκλεκτός« bieten nämlich:

(1) Ein alter Papyrus saec. III.[2]; der Sinaiticus (erste Hand) und die Minuskeln 77 und 218[3].

(2) Beide alte Syrer (der Curet. und Sinait.)[4].

(3) Die alten lateinischen Haupthandschriften, der Vercellensis, Veronensis, Palat.-Vindobonenis, Corbeianus, dazu Ambrosius[5].

Wer möchte, wer darf von solchen Zeugen abweichen? Die Geschichte des Textes redet hier doch so deutlich wie möglich: in allen drei altkirchlichen Sprachgebieten, dem griechischen, dem syrischen und lateinischen, beginnt die Überlieferung mit »ὁ ἐκλεκτός«, und in allen dreien verschwindet seit dem 4. Jahrhundert dieses Wort, um dem anderen (ὁ υἱός) Platz zu machen. Dieses verdrängt es so vollkommen, daß schon seit dem 5. Jahrhundert nur noch ganz spärliche Spuren vorhanden sind. Schon als Hieronymus die Vulgata rezensierte, wagte er nicht mehr ὁ ἐκλεκτός aufzunehmen, welches ihm neben griechischen Codd. die große Mehrzahl der lateinischen Codd. geboten haben muß[6]; dasselbe gilt vom Autor der Peshittho und vom Korrektor des Cod. Sinaiticus. Es scheint um das J. 400 in den Kirchen geradezu eine Art von Verschwörung wider das Wort bestanden zu haben.

[1] Westcott-Hort haben die LA. »ὁ ἐκλεκτός« wenigstens an den Rand ihrer Ausgabe gesetzt. — Nestle (Einführung i. d. Griech. N. T. S. 235) hat sich für sie entschieden.

[2] S. Grenfell u. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri II. 3f. Von dem fraglichen Wort ist freilich nur das Schluß-s erhalten; aber der Raum verlangt ἐκλεκτός, nicht υἱός.

[3] Über diese s. Gregory, Textkritik des N. T.s I. S. 147 u. 168. Der Cod. 77 ist ein Vindob. saec. XI., eine Prachthandschrift mit Bildern, früher in der Bibliothek des Matthias Corvinus. Der Cod. 218 saec. XIII. befindet sich ebenfalls in Wien. »Lesarten nicht gewöhnlicher Art. In Italien geschrieben, irre ich nicht. Busbecq brachte sie von Konstantinopel nach Wien«, bemerkt Gregory. — Wie Heracleon, Clemens und Origenes gelesen haben, wissen wir leider nicht.

[4] Tatian fehlt; Syr.[hr] hat die gemischte LA., die Peshittho bietet ὁ υἱός.

[5] Sie bezeugen entweder das pure ὁ ἐκλεκτός oder die Kontamination ὁ υἱός ἐκλεκτός (ὁ ἐκλεκτὸς υἱός), die natürlich auch nur zugunsten von ὁ ἐκλεκτός gebucht werden darf. Der Bobb. Taur. fehlt hier leider; ebenso müssen wir Zeugnisse von Tertullian und Cyprian vermissen.

[6] Es ist nicht die einzige Stelle, an der Hieronymus zu Unrecht die Autorität der lateinischen Überlieferung aufgegeben hat; doch bietet der Brixianus »filius«.

Aber ist es nicht doch falsch? Das wäre es, wenn entscheidende innere Gründe geltend gemacht werden können, die wider das Zeugnis der ältesten Urkunden die LA. ὁ υἱός als die ursprüngliche beweisen. Aber das Gegenteil ist der Fall — die LA. ὁ ἐκλεκτός ist die schwierigere Lesart (während sie doch keineswegs unerträglich ist) und die LA. ὁ υἱός ist die triviale; auch läßt sich ohne Schwierigkeit erklären, warum man ὁ ἐκλεκτός in ὁ υἱός verwandelt hat, während der umgekehrte Fall keine Erklärung zuläßt[1].

»Ὁ υἱός« ist der Term. techn. für Jesus Christus im 4. Evangelium, das bedarf keines Beweises; dagegen kommt »ὁ ἐκλεκτός« sonst nirgends in der johanneischen Literatur vor, ja es findet sich im ganzen N. T. nur Luc. 23, 35 (ὁ Χριστὸς ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός) und 9, 35 (ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, bzw. ἐκλεκτός)[2]. An jener Stelle ist es fast unbeanstandet geblieben[3]; denn hier reden die Führer des jüdischen Volks. Dagegen ist es c. 9, 35 (Verklärungsgeschichte) im Laufe der Textgeschichte immer stärker ausgemerzt (im Griechischen, im Lateinischen [Vulgata], im Syrischen usw.) und durch ὁ ἀγαπητός ersetzt worden, das sich übrigens auch schon im 2. Jahrhundert bezeugt findet. Hier könnte nun wirklich lediglich Einfluß von Matth. her stattgefunden haben (Matth. 17, 5); aber ob diese Erklärung ausreicht, ist angesichts der Textgeschichte von Joh. 1, 34 immerhin fraglich.

Ὁ ἐκλεκτός hatte im Zeitalter Christi und der Apostel, auf den Messias angewandt, wahrscheinlich einen ganz abgeschliffenen Sinn. Es bedeutete einfach den Messias, und einen Nebenton hörte ein Jude oder Judenchrist schwerlich mehr dabei. Aber in der Kirche wurde das in steigendem Maße anders. Die adoptianische Christologie, die man bekämpfte, vor allem in der Gestalt, die ihr Paul von Samosata und Photin gegeben hatte, machte der Kirche den Ausdruck »ὁ ἐκλεκτός« für Christus in hohem Maße verdächtig, ebenso wie die Ausdrücke ἐκλογή und προορισμός für ihn. Das steigerte sich noch, als man im nestorianischen Streit (auch schon in seinem Vorstadium) auf diese Worte bei den Gegnern traf. Beachtet man nun (s. o.), daß in der Textgeschichte von Joh. 1, 34 um 400 die LA. ὁ υἱός besonders stark

[1] Soden — der, durch sein ungeheures Material und seine Tatian-Hypothese verführt, die vorkanonische Überlieferung überhaupt unterschätzt hat und in seiner Ausgabe der Evangelien (wie Lachmann, Tischendorf und Weiss, über die er hinauskommen konnte) wesentlich nur den Text des 3. Jahrhunderts gibt — glaubt (Prolegg. S. 924) ὁ ἐκλεκτός aus einer Paralleleinwirkung (Luc. 23, 35) erklären zu können. Wie diese Stelle auf Joh. 1, 34 eingewirkt haben soll, bleibt ebenso dunkel, wie die Hypothese (s. o.), ἡ γέννησις in 1. Joh. 5, 18 sei aus Matth. 1, 18 geflossen.

[2] Etwa das Zitat I. Pet. 2, 6 (λίθος ἐκλεκτός) ließe sich noch nennen sowie das Zitat in Matth. 12, 18: ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα; an dieser Stelle ist in der Textüberlieferung auch korrigiert worden.

[3] Nur der Palat.-Vindob. läßt ἐκλεκτός fort.

einsetzt und ὁ ἐκλεκτός zurücktritt[1], so kann man nicht zweifeln, daß dies kein Zufall ist, und daß also an dieser LA. als der ursprünglichen festgehalten werden muß: denn die Vertauschung mit jener LA. erklärt sich aus dogmatischen Gründen vollkommen.

Es kommt noch eine Erwägung hinzu: der 4. Evangelist läßt an unsrer Stelle den Täufer Johannes von der Taufe Jesu sprechen. Die anderen Evangelisten berichten hier das Wort »Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe« oder »Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt«. Johannes berichtet das Wort nicht; aber wie verständlich wird es von hier aus, daß man in Erinnerung an die Synoptiker lesen wollte: »οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ« und nicht »ὁ ἐκλεκτὸς θεοῦ«! Gewiß ist die falsche LA. auf diese Weise (ohne dogmatische Tendenz) entstanden[2]: dann sind später die dogmatischen Skrupeln gegenüber »ὁ ἐκλεκτός« aufgetaucht und haben die falsche Lesart verstärkt und durchgesetzt. Es ist aber eine Feinheit des 4. Evangelisten, daß er hier den Täufer nicht vom »Sohne«, sondern vom »Erwählten Gottes« sprechen läßt; denn daß er der Messias sei, darauf kam es im Zusammenhang an (ἐφ᾽ ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ᾽ αὐτόν, οὗτός ἐστιν). »Der Sohn« ist die christliche Bezeichnung Jesu; der Täufer nennt ihn einfach den Erwählten, nämlich den Messias: denn um diesen handelt es sich in dem ganzen Abschnitt v. 19—34, in welchem die Meinung vom Täufer selbst ins Unrecht gesetzt wird, er sei der Messias.

Bei Johannes findet sich also für Jesus der Ausdruck »ὁ ἐκλεκτός«; nur mit Lukas teilt er ihn, und damit erfährt die lange Liste der Gemeinsamkeiten zwischen diesen beiden Evangelisten eine weitere Bereicherung[3]. Da, wie bemerkt, »ὁ ἐκλεκτός« einfach Bezeichnung

---

[1] In diesem Zusammenhang ist es beachtenswert, daß man auch an Joh. 10, 36 (ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον) korrigiert hat. Man hat sowohl ἡγίασεν in ἠγάπησεν verwandelt, als es auch samt dem καί einfach weggelassen.

[2] Die ungeheure Zeugenreihe, über die sie verfügt, macht es sicher, daß sie sehr alt ist.

[3] Der Ausdruck »ὁ ἐκλεκτος« für Christus ist in der altchristlichen Literatur außerordentlich selten; bei den apostolischen Vätern und den Apologeten fehlt er. Aber indirekt findet er sich bei Clemens (I. 64: ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι᾽ αὐτοῦ) und bei Hermas, Sim. V, 2, 2, wo die große christologische Ausführung mit den Worten beginnt: ο ἐκλεξάμενος δοῦλόν τινα πιστὸν καὶ εὐάρεστον, ἔντιμον, προσεκαλέσατο αὐτόν κτλ. Besonders wichtig ist, daß schon Justin mit Trypho darüber verhandelt, ob Christus präexistiert habe oder nur der erwählte Mensch sei. Justin lehnt die letztere Meinung entschieden ab, kennt aber solche Christen, die sie vertreten (Dial. 48: Justin sagt dem Trypho, mindestens solltest du nicht leugnen, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ἐὰν φαίνηται ὡς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων γεννηθεὶς καὶ ἐκλογῇ γενόμενος εἰς τὸ Χριστὸν εἶναι ἀποδεικνύηται. Tryphon c. 49 antwortet: ἐμοὶ μὲν δοκοῦσιν οἱ λέγοντες ἄνθρωπον γεγονέναι αὐτὸν καὶ κατ᾽ ἐκλογὴν κεχρῖσθαι καὶ Χριστὸν γεγονέναι πιθανώτερον ὑμῶν λέγειν). Seitdem ist die Kontroverse in der rechtgläubigen Kirche

des Messias ist, so bedeutet die Feststellung der richtigen LA. keine besondere Erweiterung unserer Kenntnis der johanneischen Christologie. Dennoch aber ist diese Feststellung nicht gleichgültig; denn sie zeigt uns an ihrem Teile, wie sehr der 4. Evangelist in der jüdischen Theologie wurzelte. Dafür neue Belege zu finden und die alten in das ihnen gebührende Licht zu rücken, ist zur Zeit noch immer eine besondere Pflicht, da dem Evangelisten ein unjüdischer Hellenismus zugesprochen wird, aus dem sich angeblich die wichtigsten Züge seiner religiösen Denkweise erklären.

4.

I. Joh. 4, 2 f.: ²Ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, ³καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ [λύει?] τὸν Ἰησοῦν [add. nonnulli ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα] ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου.

Um die Lesart »λύει« handelt es sich im folgenden, um die sich die modernen Ausleger wenig gekümmert haben. Vor allem ist hier daran zu erinnern, daß es im 2. Johannesbrief eine Stelle gibt (v. 7), die sich in weitem Umfang mit der unsrigen deckt und in der Überlieferung keine Varianten von Belang aufweist: Πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθαν εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐκ σαρκί· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος. Wie zu erwarten, sind bei den Vätern beide Stellen öfters zusammengeworfen worden, und das erschwert zunächst die Untersuchung; aber schließlich wird diese Kontamination die Entscheidung erleichtern.

Sorgfältig hat bisher nur Westcott in einem besonderen Exkurs seines Kommentars (S. 163 ff.) die Stelle textkritisch untersucht. Die erst in der letzten Zeit bekannt gewordenen Zeugen des Textes konnte er noch nicht verwerten; aber auch abgesehen davon hat er die Überlieferung nicht ganz richtig beleuchtet. Die neuen und sehr wichtigen Texteszeugen verdanken wir von der Goltz[1]. In dem Athos-Codex, den er beschrieben hat, findet sich in I. Joh. 4, 3 zwar die Lesart ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν ι̅ν̅, aber am Rande steht: ὃ λύει τὸν ι̅ν̅ und dazu die Worte:

---

da, und sie lehnt es immer entschiedener ab, Christus »den Erwählten« zu nennen. Dagegen heißt es von dem Adoptianer Theodotus (Epiphan., h. 55, 8), er habe gelehrt: Χριστὸς ἐξελέγη, ἵνα ἡμᾶς καλέσῃ ἐκ πολλῶν ὁδῶν εἰς μίαν ταύτην τὴν γνῶσιν, ὑπὸ θεοῦ κεχρισμένος καὶ ἐκλεκτὸς γενόμενος. Vgl. die Lehre »Ebions«: κατ' ἐπαγγελίαν μέγας καὶ ἐκλεκτὸς προφήτης ἐστὶν Ἰησοῦς (mein Lehrbuch der Dogmengesch. I⁴. S. 728).

[1] »Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts« (Texte u. Unters. XVII. 4, 1899, S. 48 ff.).

οὕτως ὁ Εἰρηναῖος ἐν τῷ τρίτῳ κατὰ τὰς αἱρέσεις λόγῳ καὶ Ὠριγένης σαφῶς ἐν τῷ η τόμῳ εἴς τον [sic] πρὸς Ῥωμαίους ἐξηγητικῶν καὶ Κλήμης ὁ στρωματεὺς ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ.

»Λύει ist bezeugt:

(1) von der gesamten lateinischen Väter-Überlieferung von Tertullian[1] an (Lucifer, Priscillian, Origenes Lat.[2], Augustin, usw.[3]) — in der Regel »solvit«, aber auch »destruit«, »dividit« findet sich[4],

(2) von allen altlateinischen Handschriften (mit Ausnahme von Cod. q = Frising.-Monac. saec. VI.[5]) und von der Vulgata,

(3) von Irenäus[6],

(4) von Clemens Alex.[7],

(5) von Origenes[8],

---

[1] Die Stellen adv. Marc. V. 16 und De jejun. 1 entscheiden: »Praecursores antichristi spiritus, negantes Christum in carne venisse et solventes Jesum«; bzw. »Nec quod Jesum Christum solvant«. De carne 24 (»certe qui negat Christum in carne venisse, hic antichristus est«) kommt nicht in Betracht, da hier II. Joh. 7 zitiert ist.

[2] In Matth. Comm. ser. 65 (T. IV p. 360 ed. Lomm.): »Haec autem dicentes non solvimus suscepti corporis hominem, cum sit scriptum apud Johannem: ‚Omnis spiritus qui solvit Jesum, non est ex deo'.«

[3] Vgl. z. B. Ticonius und Fulgentius; auch sie kombinieren unsere Stelle mit II. 7.

[4] Cyprian (Testim. II. 8) bildet vielleicht eine Ausnahme; allein gewiß ist das keineswegs. Das Zitat lautet: »qui autem negat in carne venisse, de deo non est, sed est de antichristi spiritu (Cod. M: antichristus).« Wahrscheinlich ist auch hier unsre Stelle mit II. 7 zusammengeworfen, wie das »in carne venisse« nahelegt.

[5] Siehe Gregory, Textkritik II S. 611.

[6] Iren. III. 16. 8: »Sententia eorum homicidialis . . . . per multa dividens filium dei, quos et dominus nobis cavere praedixit, et discipulus eius Johannes in praedicta epistola [aber Irenäus hatte vorher aus dem I. Joh. Brief zitiert] fugere eos praecepit, dicens (II. Joh. 7. 8): ‚Multi seductores exierunt in hunc mundum, qui non confitentur Jesum Christum in carne venisse, hic est seductor et antichristus, videte eos, ne perdatis quod operati estis'. et rursus in epistola ait (I. Joh. 4. 1 ff.): ‚Multi pseudoprophetae exierunt de saeculo. in hoc cognoscite spiritum dei. omnis spiritus qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex deo est, et omnis spiritus qui solvit Jesum Christum, non est ex deo, sed ex antichristo est'.« Vor der Entdeckung des Cod. Athous konnte man zur Not behaupten, daß erst der Übersetzer die LA. »solvit« hineingebracht; jetzt ist das nicht mehr möglich.

[7] Adumbrat. = Hypotypos. zu II. Joh. 7 (ed. Stählin III. S. 215): »Astruit in hac epistola perfectionem fidei extra caritatem non esse, et ut nemo dividat Jesum Christum, sed unum credat Jesum Christum venisse in carne.« Das »dividat« kann nur aus der Kontamination mit I. 4. 3 und aus der LA. »λύει« stammen. Der Argwohn, das »dividat« könne ohne ein zugrunde liegendes »λύει« dem Übersetzer angehören, war um des folgenden »unum« willen bereits grundlos; aber jetzt bestätigt der Cod. Athous das »λύει« für Clemens. Er hat es auch in der uns verlorenen Schrift über das Passa geboten.

[8] Wie der Athous sagt, im 8. Buch des Kommentars zum Römerbrief. Wir können das aus der verkürzten Übersetzung Rufins nicht mehr belegen (s. v. d. Goltz, a. a. O. S. 49), was aber ohne Belang ist. Übrigens ließ sich auch schon vor der Entdeckung des Cod. Athous feststellen, daß Origenes »λύει« gelesen hat: s. Comm. in Matth. XVI. 8 (T. IV p. 29 ed. Lomm.): Οὐ λύω τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ

(6) vom Kirchenhistoriker Sokrates[1]. Aus seinen Worten geht hervor, daß er wußte. daß in den kurrenten griechischen Handschriften seiner Zeit eine andere Lesart steht (nämlich μὴ ὁμολογεῖ). Aber Westcott geht zu weit, wenn er behauptet, die Angabe über die Lesart »λύει« stütze sich lediglich auf lateinische Handschriften. von denen er Kunde hatte[2]. Das ist mehr als unwahrscheinlich: denn Sokrates weiß von Kontroversen der alten Ausleger über den Text der Stelle und spricht von den alten Manuskripten. Das waren doch keine lateinischen! Die alten griechischen Manuskripte. das ist seine Aussage, boten »λύει«, und griechische Ausleger waren es, die behaupteten, aus tendenziöser Absicht sei das Wort gestrichen worden[3].

Aus dieser Zeugenreihe[4] ergibt sich, daß die LA. »λύει« mindestens bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts heraufgeführt werden kann und von Sokrates gegenüber der LA. »μὴ ὁμολογεῖ«, welche die gesamte nachorigenistische griechische Überlieferung bietet, als die ältere und authentische bezeichnet wird. Für »μὴ ὁμολογεῖ« pflegt man aber einen noch älteren Zeugen als Irenäus und Clemens, nämlich Polykarp, anzuführen. Allein die Stelle in seinem Philipperbrief (7, 1) ist augenscheinlich bereits eine Kontamination aus I, 4, 3 und II, 7 (Πᾶς ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν); denn mindestens »Ἰησοῦν Χριστόν« ist sicher aus II, 7 geflossen[5]. Also ist Polykarp kein zuverlässiger Zeuge für »μὴ ὁμολογεῖ« in I, 4, 3. Diese Lesart hat somit überhaupt keinen älteren Zeugen als die Klage der alten Ausleger (des Origenes oder seiner Schüler), daß sie in den Text

πολλῷ πλέον οἶδα, ἓν εἶναι Ἰησοῦν τὸν Χριστόν. Der Origenes Lat. (s. oben) wird bestätigt. Gegenüber diesen Zeugnissen kommt Origenes bei Cramer (Cat. V. p. 226) schwerlich in Betracht.

[1] Hist. eccl. VII, 32: Αὐτίκα γοῦν ἠγνόησεν [scil. Nestorius], ὅτι ἐν τῇ καθολικῇ Ἰωάννου γέγραπτο ἐν τοῖς παλαιοῖς ἀντιγράφοις ὅτι πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι. ταύτην γὰρ τὴν διάνοιαν ἐκ τῶν παλαιῶν ἀντιγράφων περιεῖλον οἱ χωρίζειν ἀπὸ τοῦ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου βουλόμενοι τὴν θεότητα· διὸ καὶ οἱ παλαιοὶ ἑρμηνεῖς αὐτὸ τοῦτο ἐπεσημήναντο, ὥς τινες εἶεν ῥᾳδιουργήσαντες τὴν ἐπιστολήν, λύειν ἀπὸ τοῦ θεοῦ τὸν ἄνθρωπον θέλοντες. Beda hat die beiden letzten Sätze mißverstanden und geschlossen. die Gnostiker hätten die ganze Aussage aus dem Briefe entfernt. Das ist dann von mittelalterlichen Schriftstellern nachgesprochen worden, s. Westcott S. 165.

[2] Er verstand Latein (h. e. I, 12).

[3] Auch daß er »λύει« und nicht »καταλύει« (oder ein anderes Wort) schreibt. spricht für seine Kenntnis des Wortlauts der alten griechischen Handschriften. — Unter den »alten« Auslegern hat Sokrates wahrscheinlich Origenes bzw. Schüler des Origenes verstanden. Wie er den Origenes geschätzt hat. ist bekannt.

[4] Im Apparate Sodens figuriert ein Zeuge $I^{b^2\,78\,c}$; es ist mir leider nicht gelungen. festzustellen. an welcher Stelle in seinen Prolegg. Soden diesen Zeugen bestimmt und besprochen hat. Es ist wohl der Athous.

[5] In c. 4, 3 kommt es nur in jüngeren griechischen Handschriften vor. s. unten.

eingedrungen sei, und die griechischen Handschriften vom 4. Jahrhundert ab.

Muß man sich hiernach für »λύει« als die ursprüngliche LA. entscheiden, so verdient sie auch aus innern Gründen den Vorzug; denn

(1) das Simplex »λύειν« ist im Sinne von »auflösen«, »zerstören« dem Johannes geradezu eigentümlich: er schreibt 2, 19: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, 5, 8: οὐ μόνον ἔλυε τὸ σάββατον, 7, 23: ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος, 10, 35: οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, I. Joh. 3, 8: ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. Im ganzen N. T. findet sich sonst nur noch Matth. 5, 19 (ἐὰν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν) dieser Gebrauch von »λύειν«.

(2) Der Gebrauch von »λύειν« aber ist an unsrer Stelle hart, so daß man den Anstoß wohl versteht, den man an ihm genommen hat. Die Parallelstellen beziehen sich auf den Tempel, den Sabbat, das Gesetz, die Heilige Schrift und die Werke des Teufels; da ist »λύειν« ohne weiteres am Platze: aber der Ausdruck »eine Person auflösen« ist nicht ohne weiteres deutlich, wenn er auch nicht unerträglich ist[1]. Man versteht es also, daß man λύειν zu verdeutlichen bzw. zu ersetzen suchte[2].

(3) Aber notwendig ist die Annahme nicht, daß ein Anstoß, den man an »λύει« genommen hat, die Beseitigung dieser LA. verschuldet hat; denn es reicht hier schon die Begründung aus, daß man mechanisch nach »ὃ ὁμολογεῖ«, im vorhergehenden Verse auch »ὃ μὴ ὁμολογεῖ« geschrieben hat, zumal in dem (zusammen mit dem ersten Brief verbreiteten) zweiten Schreiben des Johannes dieses »μὴ ὁμολογεῖν« in demselben Zusammenhang zu lesen stand.

(4) Die LA. »λύει« allein macht den folgenden Satz: »καὶ τοῦτό ἐστιν τό τοῦ ἀντιχρίστου,« über den sich die Ausleger in den verschiedensten unbefriedigenden Auslegungen ergehen, mit einem Schlage verständlich: das »λύειν τὸν Ἰησοῦν« ist das eigentliche Geschäft des Antichrists. Das ist ebenso einleuchtend wie straff. Bei »μὴ ὁμολογεῖν« kommt diese Pointe gar nicht heraus. Hier liegt ein Hauptargument für die LA. »λύειν«.

---

[1] Der nähere Sinn ist natürlich aus dem vorhergehenden Satze zu bestimmen: wenn in diesem von solchen gesprochen ist, die »Jesum Christum als im Fleische gekommen« bekennen, so sind im Gegensatz dazu οἱ λύοντες τὸν Ἰησοῦν diejenigen, welche diesen Jesum zunichte machen. Durch welche Behauptung, das ist nicht gesagt — wahrscheinlich durch die Leugnung des ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι.

[2] Daß Häretiker dies getan haben, die, wie Nestorius gesinnt, keine Verurteilung des »λύειν τὸν Ἰησοῦν« (d. h. der Trennung der beiden Naturen in Christus) in der Heiligen Schrift lesen wollten, ist natürlich eine grundlose Annahme des Sokrates, weil ein Hysteron-Proteron. Daher können sich auch »die alten Ausleger« so nicht ausgedrückt haben. Sie können nur beklagt haben, daß die neue LA. »μὴ ὁμολογεῖ« den ursprünglichen antignostischen Sinn der Stelle nicht mehr so zum Ausdruck bringt wie die alte LA. »λύει«.

(5) Auch die Textgeschichte der falschen LA. »μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν« ist hier lehrreich. Der so lautende Satz nämlich (er steht so in den Codd. Vatic. und Alexandr.) ist bedenklich unvollständig; denn die Gegner, die Johannes bekämpft, bekennen ihrerseits ja auch Jesum. Das allgemeine Bekenntnis zu ihm stand also gar nicht zur Frage. Daher hat es schon der Cod. Sinait. mit gutem Grund für nötig gehalten, »κύριον ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα« zu Ἰησοῦν hinzuzufügen, und die jüngeren Codd. (LK usw.) sind ihm gefolgt (schreiben aber »Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα«). Diese Zusätze finden sich in der »λύει«-Überlieferung nicht und sind dort auch unnötig. Also ist auch von hier aus bewiesen, daß sie den ursprünglichen Text bietet.

(6) So einleuchtend es gemacht werden kann, warum man statt »λύει« zu »μὴ ὁμολογεῖ« griff und daß man diese Vertauschung gemacht hat, so schwer ist die umgekehrte Möglichkeit zu begründen. Warum soll man das im Zusammenhang wie selbstverständlich lautende »μὴ ὁμολογεῖ« durch »λύει« ersetzt haben? Kein vernünftiger Grund läßt sich hier finden. Westcott sieht deshalb auch von einer willkürlichen Vertauschung ab und meint, »λύει« sei eine Glosse aus dem johanneischen Kreise, die an den Rand gesetzt sei. Aber warum soll es denn nicht die ursprüngliche LA. sein? Westcott antwortet: »There can be no question as to the overwhelming weight of external evidence in favour of »μὴ ὁμολογεῖ«. To set this aside without the clearnest necessity is to suspend all laws of textual criticism.« Aber er wußte noch nicht, daß Irenäus, Clemens und Origenes die LA. »λύει« bezeugen. Ich zweifle nicht, daß er ihr gefolgt wäre, wenn er — der große Gelehrte war nicht auf die griechischen Majuskelcodd. eingeschworen — diesen Nachweis schon erlebt hätte, in dessen Licht auch das ihm bekannte Zeugnis des Sokrates eine viel größere Bedeutung erhalten hat. Πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου ist die richtige Lesart. Er gibt schließlich aber auch eine gute Erklärung der großen Verbreitung der unrichtigen Lesart: die beiden Verse I, 4. 3 und II. 7 wurden im gnostischen Kampf — so lehrt es uns schon Polykarp — in einer Kontamination zur Devise des Angriffs auf die Häretiker; diese wurden präskribiert durch den kapitalen Satz, der, wie die fortgesetzten Kontaminationen beweisen, nahezu kirchenrechtliches Ansehen erhielt: Πᾶς ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν. Dieser Satz, hundertmal wiederholt, hat die Fassung des Verses I, 4, 3 beeinflußt und ist auf griechischem Boden seit dem 4. Jahrhundert zum Siege gekommen.

Daß Johannes den Ausdruck »λύειν τὸν Ἰησοῦν« gebraucht hat, ist christologisch nicht ohne Interesse. Johannes kennt solche, die

das Bekenntnis zu Jesus haben und die ihn doch »zunichte machen«. Daß man durch ein falsches Bekenntnis Jesum »vernichtet« und damit das Geschäft des Antichrists betreibt, ist seine Meinung.

5.

I. Joh. 2, 17: Καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα [ὡς (καὶ) αὐτὸς (al.: ὁ θεὸς) μένει εἰς τὸν αἰῶνα].

Von der Existenz dieses Zusatzes erfährt man aus Tischendorfs und Westcott-Horts Ausgaben, nichts aber aus der Sodens und auch nichts aus den neuesten Kommentaren von Holtzmann, B. Weiss, Windisch u. a.[1]. Er hat aber vornehme Zeugen für sich, nämlich:

(1) Die sahidische Version: »quemadmodum ille [qui] est in aeternum«.

(2) Cyprian:

(a) De habitu virg. 7: »quomodo et deus manebit [manet Dv] in aeternum«.

(b) De mortal. 24: »quomodo et deus manet [manebit OW] in aeternum« [in S fehlt der Satz].

(c) Testim. III, 11: »quomodo et [om. Wv] ipse [deus für ipse Mv] manet in aeternum« [der Satz steht in L manu sec. supra lineam].

(d) Testim. III, 19: »quomodo et ipse manet in aeternum«[2].

(3) Lucifer, Moriend. c. 3: »quomodo et deus manet in aeternum«.

(4) August.:

(a) Tract. in ep. Joh. 2, 14: »sicut et deus manet in aeternum«.

(b) A. a. O. 2,10: »Sicut et ipse manet in aeternum«.

(5) Das Bibel-Ms. v. Toledo: »quomodo deus manet in aeternum«.

Die Zeugen (2)—(4) stellen einen einzigen dar, nämlich den ältesten afrikanischen lateinischen Bibeltext[3]: aber seine Varianten (»quomodo« > »sicut«, »ipse« > »deus«, »manet« > »manebit«) machen es sehr wahrscheinlich, daß der Zusatz schon in der griechischen Vorlage geboten war, und diese Annahme wird durch die

[1] Wohl aber hat ihn Westcott in seinem Kommentar erwogen.

[2] Das Fehlen des Satzes in zwei so hervorragenden Codd. wie L* und S es sind. läßt es möglich erscheinen. daß der Zusatz erst nachträglich (jedoch vor Lucifer) in die Cyprianüberlieferung gedrungen ist; aber wahrscheinlich ist diese Annahme angesichts des einstimmigen Zeugnisses aller übrigen Codd. nicht.

[3] Wahrscheinlich wird der Zusatz sich auch noch bei jüngeren Lateinern finden: Westcott-Hort nennen noch Victor Tun.; aber ins Gewicht fallen solche Zeugnisse nicht weiter.

sahidische Version außer Zweifel gesetzt. Somit steht es fest, daß mindestens schon am Anfang des 3. Jahrhunderts — denn soweit darf man nun heraufgehen — der Zusatz in der Originalsprache »ὡς (καὶ) αὐτὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα«[1] existierte. Da ihn aber sonst die ganze griechische Textüberlieferung nicht kennt, da Hieronymus ihn in die Vulgata nicht aufgenommen hat[2], und da die Worte sehr wohl entbehrt werden können, so wird man davon absehen müssen, den Satz mit Sicherheit für ursprünglich zu halten.

Allein anderseits gibt es doch Erwägungen, die ihn schützen:

(a) Eben weil er überflüssig erscheint, konnte er leicht wegfallen; er kann aber auch schon frühe durch Homöoteleuton weggefallen sein, sind doch von seinen sieben (sechs) Worten vier mit den unmittelbar vorangegangenen identisch.

(b) Die »Trivialität« spricht keineswegs gegen die Ursprünglichkeit; gerade der Brief, in dem er steht, ist voll von anscheinenden Trivialitäten. Der Satz trägt dazu durchaus johanneisches Gepräge und hat an c. 1, 7 und 3, 3 sehr bemerkenswerte Parallelen (formell und materiell): ἐὰν ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν κτλ. und πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ᾽ αὐτῷ ἁγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν[3].

(c) Die nachträgliche Hinzufügung läßt sich nicht so leicht erklären wie der Wegfall; denn daß es Ev. Joh. 8, 35 heißt: »ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα«, kann wohl nicht als ein zureichender Grund für die Erweiterung gelten. Umgekehrt ist es dem Johannes in seinen Schriften eigentümlich, gelegentlich und absichtlich dieselben Aussagen von den drei Subjekten — Gott, Christus, den Gläubigen — zu machen, und eine so hohe Aussage in bezug auf die Gläubigen wie die: μένειν εἰς τὸν αἰῶνα, braucht am wenigsten davon ausgenommen zu sein; ja nach meiner Empfindung erhält sie durch die Worte: »ὡς αὐτὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα« erst die nach der Theologie des Johannes notwendige Modalität. Es sind also sehr gewichtige Erwägungen, die den fraglichen Satz schützen, und mindestens darf er aus dem Apparat nicht verschwinden, und muß von den Exegeten im Auge behalten werden. Vielleicht erhalten wir in Zukunft noch bessere Zeugen für ihn.

---

[1] Daß αὐτός vor θεός trotz der numerisch schwächeren Bezeugung den Vorzug verdient, braucht nicht nachgewiesen zu werden.

[2] Das kann freilich eine ungerechtfertigte Konzession an den überlieferten griechischen Text sein, wie sie sich bei Hieronymus an einigen Stellen findet.

[3] Vgl. auch 3, 7: ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν. Auch 4, 17.

6.

I. Joh. 2, 20: καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντες [al. πάντα].

Soden ist für die LA. »πάντα« eingetreten; Tischendorf und B. Weiss verwerfen sie; die neueren Ausleger (außer Luthardt[1]) lehnen sie sämtlich ab; Westcott-Hort haben sie als Alternativ-Lesart an den Rand ihrer Ausgabe gesetzt; jedoch folgt Westcott in seinem Kommentar ihr nicht. Lachmann und Tregelles, in früheren Auflagen auch Tischendorf, haben sie aber anerkannt.

Die Vulgata bietet πάντα und mit ihr ACKL und zahlreiche andere Majuskeln, ferner die koptische, syrische und äthiopische Übersetzung, endlich auch Didymus. Dagegen wird die LA. πάντες von ℵ B (B läßt καί aus) P 9, Sahid. u. Hesychius geboten. Auch Augustin mit der seltsamen LA.: »ut ipsi vobis manifesti sitis«, scheint »πάντες« zu bezeugen.

Schon nach der äußeren Bezeugung ist »πάντα« vorzuziehen; denn eine LA., die ℵ B bieten, die aber von den Versionen und der großen Anzahl der Majuskeln verworfen wird, ist in der Regel nicht ursprünglich. Nun kommt aber noch hinzu, daß es wenige Verse später (2, 27) von demselben χρῖσμα heißt: τὸ αὐτὸ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων. Hiermit sollte doch die Frage entschieden sein; allein es wird der bekannte Einwurf geltend gemacht, man müsse der schwierigeren Lesart folgen. Aber hier ist die schwierigere Lesart zu schwierig; denn (1) ist ein objektlose οἴδατε (οἶδα usw.) bei Johannes unerhört. (2) zeigt die Ratlosigkeit der Ausleger, daß der Satz unverständlich ist. Die einen (z. B. Windisch) übersetzen »und ihr wißt es alle« (nämlich daß ihr das Chrisma habt), aber das steht nicht da. Die anderen (so Westcott) ziehen den folgenden Vers hinzu und schreiben: καὶ οἴδατε πάντες — οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε — τὴν ἀλήθειαν; aber das ist eine ganz seltsame, ja unerträgliche und die folgende Aussage verwirrende Unterbrechung des Satzes. Die Dritten (B. Weiss, Holtzmann usw.) übersetzen: »Ihr habt alle das Wissen, d. h. ihr seid alle Wissende«; aber dieser Gedanke kann so nicht ausgedrückt werden: »Οἴδατε πάντες« heißt nicht: »πάντες τὴν γνῶσιν ἔχετε«. Somit ist mit Lachmann »πάντες« zu verwerfen und »πάντα« zu schreiben. Über den klaren Sinn des so lautenden Satzes ist kein Wort nötig. Darauf ist aber noch aufmerksam zu machen, daß im vorhergehenden Vers

[1] Windisch drückt sich vorsichtig aus; er schreibt im Text πάντες, bemerkt aber im Kommentar: »Man pflegt diese LA. dem verständlicheren ‚πάντα' vorzuziehen«. Warum verzichtet er selbst auf eine Entscheidung?

(11 Worte vor unserem πάντα) »πάντες« steht. Das mag die falsche LA. verschuldet haben: denn daß man sachlich an πάντα Anstoß genommen hat, ist ganz unwahrscheinlich, zumal es 2, 27 ohne Varianten sich findet, und da ja auch Joh. 14, 26 steht: »ὁ παράκλητος . . . ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα«. Beide Verse zeigen, daß es dem Johannes geläufig war, das, was der h. Geist (= das Chrisma) den Gläubigen gebracht hat, in erster Linie als die vollkommene Belehrung zu bezeichnen. Die Richtigkeit der LA. »πάντα« wäre wohl nie bestritten worden, wenn die übertriebene Verehrung der beiden Codd. B und ℵ nicht wäre!

7.

I. Joh. 3, 10: Πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην [al. ὁ μὴ ὢν δίκαιος] οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

Von allen neueren Herausgebern des N. T.s hat nur Lachmann die Lesart: »ὁ μὴ ὢν δίκαιος« für die richtige gehalten: die neueren Exegeten verwerfen sie sämtlich.

Diese Lesart wird geboten von dem griech. Cod. Ψ (Athous, saec. VIII vel IX), von der Vulgata (außer Cod. F), von Origenes (IV, 323), Tertullian (de pud. 19), Cyprian (Testim. III, 3), Lucifer (de S. Athanas. 15), Augustin, dem Specul. Augustini (p. 607), der sahidischen Übersetzung und der syrischen Übersetzung (p^{mg})[1]. Kein Zweifel, daß die entgegenstehende LA. viel stärker bezeugt ist; aber die der Vulgata ist die älteste, die wir kennen, und hat Väter des 3. Jahrhunderts für sich.

Im Zusammenhang sind beide Lesarten unbedenklich; aber es fragt sich, welche besser paßt, und da läßt sich zeigen, daß »ὁ μὴ ὢν δίκαιος« den Vorzug verdient. Schon das spricht für sie, daß Exegeten wie Westcott nicht ohne Grund erklären, »δικαιοσύνη« müsse in v. 10 einen andern Sinn haben in v. 7. Das ist aber gewiß eine mißliche Annahme. Aber von noch größerer Bedeutung ist folgendes. Der Verfasser beginnt den neuen Abschnitt seines Briefes (c. 3, 7) mit den Worten: Τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν. Also vom Gerechten will er handeln und ausführen, was dazu gehört, um ein Gerechter zu sein. In dieser Ausführung liest man nun weiter:

(v. 8) ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, sodann

(v. 9) πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ,

nun folgt die Schlußausführung: ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ὢν δίκαιος οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ

[1] Soden führt in seinem Apparat die Zeugen für μὴ ὢν δίκαιος so an: $H^{\delta 6 sa}$ af^{vulg} sy^{hm} Origenes. δ^6 ist bei Soden die Bezeichnung für Cod. Ψ, s. über ihn Gregory I S. 94.

θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Mit dem »δίκαιος« kehrt der Verfasser zu v. 7 zurück, nachdem er ausgeführt hat, daß δίκαιος = ποιῶν δικαιοσύνην bzw. οὐ δίκαιος = ποιῶν ἁμαρτίαν sei. Hätte er hier noch immer bei dem »Tun und Nichttun« verweilen wollen, warum schrieb er nicht einfach wie vorher: »ὁ ποιῶν ἁμαρτίαν« statt »ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην«? Dagegen läßt es sich sehr wohl begreifen, daß ein Schreiber, nachdem er in v. 7, 8 und 9 »ποιῶν« (ποιεῖ) geschrieben hatte[1], dies auch mechanisch zum fünften Male in v. 10 getan hat. Man kann also sehr wohl erklären, wie es zu »μὴ ποιῶν δικαιοσύνην« gekommen ist, aber »μὴ ὢν δίκαιος« läßt sich als nachträgliche Korrektur nicht erklären. Es steht im Briefe nur hier und findet sich bei den vier ποιεῖν-Stellen nirgends als Variante. Daher werden die älteren Zeugen samt der Vulgata und Lachmann hier wohl Recht haben.

8.

I. Joh. 5, 16f.: Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσει, καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον· ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ. [17] πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ [al. om.] πρὸς θάνατον.

Es handelt sich um das »οὐ« in Vers 17. Es fehlt in ein paar griechischen Minuskeln[2], in der Vulgata, der sahidischen und armenischen Übersetzung, syr^p und bei Tertull. (de pudic. 19: »Omnis iniustitia delictum est, et est delictum ad mortem«). Alle übrigen Zeugen bieten es. Es gibt bekanntlich noch zwei Stellen im N. T., an denen über »οὐ« (οὐδέ) gestritten wird, nämlich Röm. 4, 19 und — eine berühmte Stelle! — Gal. 2, 5. In beiden Fällen scheint mir die Negation unrichtig zu sein (im ersten wird sie von der Vulgata nicht geboten[3], im zweiten wohl); indessen kann das hier nicht in Betracht kommen.

Die Ausleger berücksichtigen das Fehlen des οὐ gar nicht (s. z. B. B. Weiss, Holtzmann, Westcott, Windisch), weil die äußere Bezeugung angeblich so schwach ist: aber eine LA., die Tertullian, die Vulgata, die sahidische und eine syrische Übersetzung (neben ein paar griechischen Minuskeln) bezeugen, darf nicht einfach beiseitegeschoben werden, vielmehr müssen die innern Gründe den Ausschlag geben. Wie

---

[1] Und auch schon 2, 29: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.

[2] Nach Tischendorf in 33. 67* (s. über sie Gregory I. S. 266. 270): Soden gibt $H^{d\,48\,sa}$ $I^{a\,2\,173\,c1\,114}$ an.

[3] Nach der richtigen LA. (s. die Ausgabe von White), anders die Sixtina und Clementina.

steht es mit ihnen? Zunächst kann der ganze 17. Vers nach dem 16. als überflüssig erscheinen. Dieser enthält die beiden Gedanken bzw. Anweisungen: (1) man soll für den sündigenden Bruder (in jedem einzelnen Fall) Fürbitte leisten (und wird erhört werden), aber nur wenn die Sünde, um die es sich handelt, keine Todsünde ist: (2) es gibt Todsünde: für diese soll man nicht bitten. Offenbar hat Johannes schon in der ersten Anweisung den Begriff »Todsünde« als leitenden vor Augen[1]. Das emphatische: »ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον« zeigt, daß die Eröffnung bzw. die Erinnerung, daß es eine solche gibt, dem Verfasser sehr notwendig erschien. Auf ihr liegt also der Nachdruck. Wenn er nun fortfährt: »Jegliche Ungerechtigkeit ist Sünde«, so folgt daraus, daß für die ἀδικίαι gilt, was für die ἁμαρτία gilt[2]. Würde er nun aber mit dem Worte »und es gibt Sünde οὐ πρὸς θάνατον« schließen, so würde er erstlich etwas bemerken, was er von Anfang an vorausgesetzt hatte, und zweitens seine ernste Ausführung unbegreiflicherweise abschwächen. Dagegen scheint der Schlußsatz in der Form: »und es gibt Todsünde« mehr am Platze zu sein: denn gegenüber der ausgesprochenen allgemeinen Gleichung: πᾶσα ἀδικία = ἁμαρτία ist es verständlich, daß der Verfasser sich gedrungen fühlt, noch einmal zu betonen, daß die Existenz der Kategorie »Todsünde« auch für diese Gleichheit fortbesteht. Schließlich: daß Johannes in einem Atem und als gleich wichtig die beiden Sätze hingestellt haben soll: »ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον« (v. 16) und »ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον« (v. 17), ist an sich unwahrscheinlich und seinem Geiste nicht gemäß. Also wird man mit Tertullian und der Vulgata den letzten Satz ohne das »οὐ« lesen müssen. Die Einschiebung des »οὐ« erklärt sich aus dem Anstoß, den die Wiederholung der Worte: ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον bot, besser aber noch aus der Absicht, die Ausführung zu mildern (vgl. die Bußstreitigkeiten); denn die wörtliche Wiederholung ist doch ganz im Stile des Johannes. Man vergleiche c. 14, 10. 11; 14, 13. 14; 16, 14. 15; 17, 14. 16. Hier hat niemand Anstoß an den Wiederholungen genommen.

---

[1] So mit Recht Holtzmann (anders B. Weiss): »Hier ist ex professo (vom Anfang des 16. Verses an) von der, der Kraft und Erhörlichkeit des Gebets gesteckten Grenze die Rede«. Nach dieser richtigen Annahme müßte Holtzmann das »οὐ« streichen.

[2] Dies ausdrücklich zu sagen, war nicht überflüssig; denn es konnte die Vorstellung bestehen, daß nicht jede »ἀδικία« unter den (religiösen) Begriff der Sünde falle. Der Begriff »ἀδικία« kommt sonst nur noch einmal in dem Brief vor und auch hier merkwürdigerweise mit »πᾶσα« und »ἁμαρτία« verbunden (1, 9: ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας). Augenscheinlich steht dem Verfasser die Mannigfaltigkeit der ἀδικίαι vor Augen; ihr gegenüber empfindet er den Begriff »Sünde« als etwas Einheitlicheres.

Die Textgeschichte anlangend, so haben alle acht hier betrachteten Stellen die hohe Bedeutung der lateinischen Überlieferung (der Itala-Codd., s. Nr. 2—5), und speziell der Vulgata, gelehrt. Am stärksten und sichersten trat sie bei der ersten (I. Joh. 5, 18), dritten (Joh. 1, 34), vierten (I. Joh. 4, 3) und sechsten (I. Joh. 2, 20) Stelle hervor. Die dritte brachte zudem ein Beispiel für die Harmonie der Zeugen der ältesten Überlieferung in den drei altchristlichen Hauptsprachen (gegenüber dem fast einstimmigen Zeugnis des 4. und der folgenden Jahrhunderte), wie es so vollkommen nicht leicht wieder gefunden werden kann: die vierte stellt sich ihr durch ein Zeugnis der Übereinstimmung zwischen Lat., Irenäus, Clemens und Origenes zur Seite. Die dritte Stelle lieferte zugleich den Beweis für dogmatische Korrekturen im N. T., wenn auch das erste Auftreten der Variante harmlos gewesen sein mag. Alle acht Stellen aber beweisen, daß man auf den (vollkommenen oder fast vollkommenen) Consensus der führenden griechischen Majuskel-Codd., ja sogar auf den Consensus fast aller oder aller uns erhaltenen griechischen Handschriften nicht sicher bauen darf; denn I. Joh. 5, 18 haben alle griechischen Majuskel-Codd. das Unrichtige; Joh. 1, 13 bieten alle griechischen Handschriften die jüngere LA.; Joh. 1, 34 bietet von allen Majuskeln nur Cod. Sinait. (erste Hand) das Richtige; I. Joh. 4, 3 hat keine uns erhaltene griechische Handschrift das Ursprüngliche bewahrt. Dasselbe gilt von I. Joh. 2, 17, wenn die LA.: ὡς (καὶ) αὐτὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα die richtige ist. In I. Joh. 2, 20 bieten ℵBP die falsche LA., in I. Joh. 3, 10 hat nur ein griechischer Cod. und in I. Joh. 5, 17 haben nur ein paar Minuskeln das Ursprüngliche[1].

Bei der Bedeutung, die demgegenüber der (Itala- und) Vulgata-Überlieferung zukommt, scheint mir das eingebürgerte Verfahren der Textkritiker, das lateinische Zeugnis nur sekundär zu benutzen, nicht gerechtfertigt zu sein; vielmehr muß man, wie mich die Arbeit mancher Jahre gelehrt hat, von vornherein der Vulgata bei den Hauptzeugen einen Platz einräumen, da sie der vornehmste Textzeuge ist, den wir besitzen; ja man muß selbst daran denken, die Vulgata bei der Kritik sachlich wichtiger Verse voranzustellen, da sie einen Text des 2. Jahrhunderts (rezensiert nach trefflichen griechischen Handschriften des 4., höchstwahrscheinlich sogar des 3. Jahrhunderts) enthält, da der der Textkritik wirklich kundige und konservativ gerichtete Hieronymus sie hergestellt hat, und da die Feststellung des zugrunde liegenden griechischen Wortgefüges in der Regel

[1] Was die ältesten Kirchenväter anlangt, so wird der von Tertullian gebotene Text bei Nr. 2, 4, 7 und 8 gerechtfertigt, Irenäus bei Nr. 2 und 4, Cyprian bei Nr. 5 und 7, Clemens Alex. bei Nr. 4, Origenes bei Nr. 4 und 7.

(abgesehen von Artikeln. Partikeln, Tempora, Modi usw.) keine Schwierigkeit macht. Einen zweiten Zeugen von gleichem Werte besitzen wir überhaupt nicht. Diesen aber kennen wir jetzt, dank der Arbeit von Wordsworth und White, genau. Wie also? Wäre es methodisch nicht das richtigste, bei der Textkritik des N. T.s, soweit es sich nicht um Dinge handelt. die nur der Originaltext entscheidet (also bei sachlich wichtigen Stellen), von der Vulgata als dem einzigen uns erhaltenen kritischen Werke des Altertums auszugehen, d. h. die Arbeit des Hieronymus auf der von ihm geschaffenen Grundlage fortzusetzen und umsichtig aufs Griechische zu übertragen. da der Weg, den Soden versucht hat, in der Weise. wie er ihn gegangen ist, keine Sicherheit verbürgt und es auch unsicher erscheint, ob dieser Weg (der Rezensionenausscheidung) auf eine andere Weise gangbar ist. Die »Rezensionen« (»Typen«). wenn sie wirklich alle. wie Soden sie unterscheidet, existiert haben. sind in unsern Handschriften in unzähligen Fällen bereits so durcheinandergekommen, daß sich diesem Wege gegenüber immer noch der alte (von ℵBA auszugehen) zu empfehlen scheint[1]. Allein auch dieser Weg, den B. Weiss besonders energisch gegangen ist. hat seine großen Mängel — auch noch in der Gestalt. den er bei Westcott-Hort gewonnen hat. Der Text. den man so erhält — das wird immer klarer —. ist ein (nach)origenistischer Text. wenigstens für Evv.. Acta und Epp. Cath. (für die Paulusbriefe gibt es überhaupt kein großes textkritisches Problem; man kann also hier die Feststellung des Textes von beliebigen Ausgangspunkten aus vornehmen). Die Methode, nach der Blass NTliche Texte rezensiert hat — sie bildet den äußersten Gegensatz zu der von B. Weiss, setzt die Gleichwertigkeit aller Zeugen voraus und bedeutet in Wahrheit die stärkste Nichtachtung der Überlieferung —, hat sich vollends nicht bewährt. Treffliche Erkenntnisse im einzelnen. die er hier und dort bietet, können an diesem Urteil nichts ändern. Wählt man aber diesen ungenügenden Methoden gegenüber den Vulgatatext bei allen sachlich wichtigen Stellen als Grundlage und trägt in ihn die notwendigen Korrekturen — man wird finden, daß sie nicht sehr zahlreich sind — ein. so hat man von vornherein den großen Vorteil einer Vorlage. die einen abendländisch-griechischen Text des 2. Jahrhunderts[2] darstellt[3], rezensiert

---

[1] Ausdrücklich möchte ich bemerken. daß der Versuch. wie ihn Soden unternommen hat, einmal gemacht werden mußte. aber die Gewaltsamkeiten. die er nötig macht. stellen die Erreichung des Ziels in Frage.

[2] In der Ep. ad Damasum versichert Hieronymus. daß er diesen Text nur verlassen habe. wenn es sich um sinnstörende Fehler gehandelt habe (ganz zutreffend ist das freilich nicht).

[3] Daß Hieronymus sich Flüchtigkeiten. Willkürlichkeiten und tendenziöser »Verbesserungen« schuldig gemacht hat, ist nicht zu leugnen; aber diese Fälle sind in der

und von manchen Verwilderungen befreit durch einen bedeutenden konservativen Kritiker nach morgenländischen Handschriften des 3. und 4. Jahrhunderts. Gewiß hat es niemals einen Text gegeben, zu dem sich die Vulgata genau wie eine einfache Übertragung verhält; aber ebenso gewiß kommt keine einzige uns erhaltene griechische Handschrift dem Originaltext in der Hauptsubstanz so nahe wie das Werk des Hieronymus. Die Feststellung des Textes wird daher gut tun, sich an sein Werk anzuschließen, es mit Hilfe von ℵBL und A ideal soweit möglich zu retrovertieren und unter Heranziehung aller (besonders aber der syrischen) Zeugen die Stellen zu ermitteln und zu korrigieren, an denen der Hieronymustext der Korrektur bedarf, wenn auf seinem Grunde der erreichbar älteste Text festgestellt werden soll[1]. Die inneren Gründe wird man bei diesem Ausgangspunkt mit gutem Gewissen in den Vordergrund schieben dürfen.

Die kleine Untersuchung hat gezeigt, daß Entdeckungen der Neuzeit der Herstellung des richtigen Textes zugute gekommen sind. Das gilt von der ersten (I. Joh. 5, 18), dritten (Joh. 1, 34) und vierten (I. Joh. 4, 3) Stelle. Wir dürfen daher hoffen, daß der Text des N. T.s auch noch durch weitere Funde berichtigt werden wird.

Die Komposition des Johannes-Evangeliums anlangend, so lehrte die zweite Stelle (Joh. 1, 13), daß die Annahme, in den Text seien schon früh sehr alte, noch dem johanneischen Kreise angehörige Glossen gedrungen (und zwar an eine falsche Stelle), nicht willkürlich ist.

Die johanneische Theologie (Christologie) betreffend, so bewies die erste Stelle (I. Joh. 5, 8), daß Johannes in demselben Sinn von der »γέννησις ἐκ τοῦ θεοῦ« (der Gläubigen) und ihrer bewahrenden Kraft gesprochen hat, wie er vom »σπέρμα τοῦ θεοῦ«, welches die Gläubigen dauernd besitzen, geredet hat. Ferner darf diese Stelle und die zweite (Joh. 1, 13) nun nicht mehr als Zeugnisse dafür angerufen werden, daß Johannes selbst in bezug auf Christus ein »γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ« gelehrt hat. Damit sind aber alle Stellen erledigt, die man für

Regel nicht schwer auszuscheiden. Anderseits wissen wir bei Hieronymus, woran wir sind. Er folgte im Lateinischen (Evv.) einem Text, der dem Brixianus (f) am nächsten verwandt war (s. Burkitt, The Vulgate gospels and the Codex Brixianus im Journ. of theolog. stud. Bd. I, 1. 1899, S. 129 ff.), und für die übrigen Schriften einer trefflichen Überlieferung und hatte griechische Codices zur Verfügung, die ℵBL (auch A), also den besten Handschriften, verwandt waren, ja sie übertrafen.

[1] Was Soden § 350 über den Text des Hieronymus ausgeführt hat, kommt meinem Vorschlag entgegen. Er selbst würde in seiner Textrezension der Evangelien dem ursprünglichen Text näher gekommen sein, wenn er nicht durch die Überspannung seiner Tatian-Hypothese ursprüngliche Lesarten des Lateiners und Syrers als »tatianische« beseitigt hätte. So kommt sein Text dem vulgär-kritischen doch sehr nahe, während er auf gutem Wege war, ihn zu verbessern.

diesen Ausdruck als einen christologischen bei ihm anzuführen vermochte. Weiter steht nach der zweiten Stelle nun fest, daß man im johanneischen Kreise das Bekenntnis von der Geburt Jesu aus einer Jungfrau gekannt und vertreten hat. Ferner lehrte die dritte Stelle (Joh. 1. 34). daß Johannes den jüdischen, in der altchristlichen Literatur aber seltenen Terminus technicus für den Messias »ὁ ἐκλεκτὸς (τοῦ θεοῦ)«, unbefangen gebraucht hat, und zwar an einer Stelle, wo die Synoptiker vom »Sohne« gesprochen haben. Endlich fügte die richtige Textfeststellung an der vierten Stelle (I. Joh. 4. 3) der Vorstellung des Johannes vom Antichrist einen neuen Zug hinzu: wie der Sohn Gottes dazu erschienen ist, daß er »λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου«, so ist es »τὸ τοῦ ἀντιχρίστου«, daß er »λύει τὸν Ἰησοῦν«, und jeder, der sich zwar zu Jesus bekennt, aber leugnet, daß er »ἐν σαρκί« gekommen sei, beteiligt sich an diesen Vernichtungsversuchen des Antichrists.

Anhang.

A.

Zu den Worten I. Joh. 5, 20: »Οἴδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν« findet sich nach ἧκεν in der altlateinischen Überlieferung ein Zusatz, der zwar auf Ursprünglichkeit keinen Anspruch macht, aber doch Interesse hat und daher der Vergessenheit entrissen zu werden verdient:

Im Speculum Augustini (p. 315 ed. Weihrich) liest man: »Scimus quia filius dei venit et carnem induit nostri causa et passus est et resurrexit a mortuis, adsumpsit nos et dedit nobis sensum« etc. Dieselben Worte (»quoniam« für »quia«) finden sich im Cod. Lat. Tolet. saec. VIII[1]. Noch einen dritten, und zwar älteren Zeugen gibt es. Hilarius (p. 908) bietet dieselben Worte (aber »quod« für »quia«, »concarnatus[2] est

[1] Siehe Soden, Prolegg. S. 1886. — Im Tolet. findet sich im Johannesbrief noch ein größerer von den Exegeten nicht beachteter Zusatz, c. 5. 9 Schluß: (ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), »quem misit salvatorem super terram, et filius testimonium perhibuit in terra scripturas perficiens, et nos testimonium perhibemus, quoniam vidimus eum et annunciamus vobis, ut credatis (et ideo)« (folgt v. 10). Dieser Zusatz ist sonst ganz unbezeugt; auch er ist wohl griechischen Ursprungs. Näheres läßt sich nicht sagen. — In II. Joh. 11 findet sich im Speculum Augustini (p. 517) und in Vulgata-Hdschr. am Schluß der Zusatz: »Ecce praedixi vobis, ne in diem domini condemnemini« bzw. »ut in die domini (nostri Jesu Christi) non confundamini«. White hat den Zusatz aus dem Vulgata-Text entfernt, während ihn die Vulgata-Sixtina aufgenommen hatte. Dieser Zusatz muß schon in einer griechischen Handschrift vorhanden gewesen sein, wie die doppelte lateinische Fassung zeigt. Die Ausleger übergehen ihn. Daß er sich gut in den Zusammenhang fügt, läßt sich nicht sagen. Anderseits lautet er (ἰδοὺ προεῖπον ἡμῖν, ἵνα ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου μὴ αἰσχυνθῆτε) nicht nur johanneisch, sondern scheint sich sogar auf I. 2, 28 (τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ᾽ αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ) zurückbeziehen zu sollen. Die beiden Briefe sollten vielleicht durch ihn näher verbunden werden.

[2] Zu diesem Wort s. Tertull. de carne 20; de monog. 9.

propter nos« für »carnem induit nostri causa« und »resurgens de mortuis« für »resurrexit a mortuis«).

Aus diesem Tatbestand — augenscheinlich liegen zwei verschiedene Übersetzungen vor, und die genauere bietet Hilarius — folgt, daß der Zusatz bereits im Griechischen vorhanden war (spätestens seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts) und daß er dort gelautet hat: καὶ ἐσαρκοποιήθη (ἐσαρκώθη)[1] δι' ἡμᾶς καὶ ἔπαθεν καὶ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν προσεδέξατο (προσελάβετο) ἡμᾶς. Das ist ein Stück aus einer alten Glaubensregel[2]. Die Weglassung des Todes zwischen Leiden und Auferstehung ist römisch, vgl. auch das Muratorische Fragment: »de nativitate, de passione, de resurrectione«, eine auffallende Parallele zu unsrer Stelle! Die Hinzufügung von δι' ἡμᾶς (ὑπὲρ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας) ist schon in den ältesten Glaubensregeln häufig[3], und auch die Erweiterungen des Gliedes von der Geburt durch σὰρξ ἐγένετο, ἐσαρκοποιήθη, ἄνθρωπος γενόμενος usw. sind so alt wie die Glaubensregeln selbst. Daß aber die Auferstehung nur durch ein Partizipium ausgedrückt und das in Glaubensregeln sonst nicht vorkommende προσεδέξατο (προσελάβετο ἡμᾶς hinzugefügt ist, kann lediglich darin seinen Grund haben, daß eine Verbindung mit dem Folgenden (καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν) gesucht und gefunden werden mußte. Daraus ergibt sich aber, daß der Satz nicht »durch Zufall« in den Text gekommen, sondern absichtlich für ihn hergestellt ist. Wie alt ist er vermutlich, und was war die Absicht seiner Einschiebung?

Was das Alter betrifft, so führt die handschriftliche Überlieferung mindestens bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts hinauf; aber es ist nicht wohl möglich, bei ihr stehen zubleiben; denn daß man solch einen Zusatz noch um das Jahr 300 in der Kirche gewagt hat, dafür fehlt es an jedem Zeugnis. Es gibt aber die Absicht einen Fingerzeig für die nähere Bestimmung des Alters. Die Fleischwerdung, das Leiden und die Auferstehung wollte der Interpolator hier am solennen Schluß des Briefes zum Ausdruck bringen. Das bloße »ἥκει« genügte ihm nicht. Er wollte bezeugt sehen, wie der Sohn Gottes gekommen ist, nämlich durch die Fleischwerdung, Leiden und Auferstehung. Den Hiatus wollte er wohl zugleich überbrücken, der ja wirklich zwischen »ἥκει« und »δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν« besteht[4]. Gibt es doch moderne Ausleger, die, ohne den Zusatz zu kennen oder von ihm Notiz zu nehmen, in »ἥκει« ungefähr das hineininterpretieren, was der Interpolator hinzugefügt hat! Wenn dieser hier aber die Ergänzung einfach durch die Einführung der Hauptstücke der Glaubensregel bietet, so kann man schwerlich daran zweifeln, daß er schrieb, als der gnostische Kampf die Kirche noch lebhaft bewegte. In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts oder noch wahrscheinlicher schon im 2. Jahrhundert wird der Zusatz gemacht sein, da absichtliche Zusätze zum Bibeltexte auch für jene Zeit schwerlich mehr angenommen werden dürfen.

Es besteht eine gewisse Verwandtschaft zwischen diesem nicht geglückten Versuch einer Textänderung im I. Johannesbrief und dem geglückten Versuch bei c. 4, 3. Hier wollte man die bekenntnismäßige Präskriptionsformel: ὃς μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἀντίχριστός ἐστιν — möglichst wörtlich in dem Brief lesen und opferte daher das »λύει« (falls nicht lediglich mechanischer Einfluß von II. Joh. 7 anzunehmen ist); dort wollte man die Art des Kommens des Sohnes Gottes bekenntnismäßig = antignostisch zum Ausdruck bringen.

---

[1] Justin braucht σαρκοποιεῖσθαι, Origenes (Comm. in Joh. p. 13 ed. Preuschen) σαρκοῦσθαι. Schwerlich ist σάρκα ἐνέδυσεν zu übersetzen.

[2] Soviel ich sehe, ist Kattenbusch in seiner großen Monographie über das apostolische Glaubensbekenntnis die Stelle entgangen.

[3] Vgl. Ignat. ad Smyrn. 1, 2; Iren. I, 10, 1; Mart. Carpi et Papyli 5 etc.; s. meine Abhandlung bei Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln, 3. Aufl., S. 377.

[4] Man könnte deshalb einen Augenblick daran denken, die Worte seien doch echt und durch Homöoteleuton (ἥκει . . . . ἡμᾶς) frühe ausgefallen; allein abgesehen von der ungenügenden Bezeugung besteht der schwere Anstoß, daß nach »ἥκει« die Worte »καὶ ἐσαρκώθη nicht am Platze sind.

B.

Daß das sog. »Comma Johanneum« zu 1. Joh. 5. 7 (»et tres sunt qui testimonium dant [dicunt] in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt [haec tria unum sunt in Christo Jesu]«) weder in den ursprünglichen Text noch in die Itala, noch in die Vulgata (anders die Editt. Sixtina et Clementina und die Entscheidung der Indexkongregation vom 13. Januar 1897) gehört, steht fest, s. Künstle, Das Comma Joh., 1905, Jülicher i. d. Gött. Gel. Anz. 1905 S. 930 ff., Gregory i. d. Theol. Lit.-Ztg. 1905 Col. 445, White, Vulgataausgabe, 1911. Ebenso sicher ist aber auch, daß der Zusatz, der sein erstes Verbreitungsgebiet in Spanien und Afrika gehabt hat, spätestens aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammt, und daß der erreichbar älteste Wortlaut (bei Priscillian S. 6 und in der »Expositio fidei catholicae« bei Caspari, Kirchenhistorische Anecdota, 1883, S. 305) sehr anders gelautet hat als der spätere, nämlich ». . . . haec tria unum sunt in Christo Jesu«. Der Versuch Künstles aber, Priscillian als Urheber des Zusatzes zu erweisen, ist m. E. nicht gelungen; denn daß noch über das Nicänum hinaus auch in der Orthodoxie des Abendlandes sich der Modalismus in verschiedenen Ausprägungen und Modifikationen erhalten hat, ist gewiß[1]. Der Allgemeinbegriff der einen Gottheit konnte dabei verschieden ausgedrückt werden. Nach dem römischen Bischof Kallist haben die Begriffe »τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον« bzw. »ὁ λόγος« als die Oberbegriffe zu gelten, denen sich die Begriffe Vater und Sohn als Erscheinungsformen unterordnen. Es kann aber auch »ὁ πατήρ« als Hauptbegriff gewählt werden (s. d. verschollene römische Inschrift: »Qui et filius diceris et pater inveniris«). Es kann endlich aber auch »Ἰησοῦς Χριστός« in diesem Sinne der Zentralbegriff sein, daß sich in ihm die strenge Einheit der drei darstellt, sofern ihm der Vater immanent ist, er selbst das Wort ist und der hl. Geist auf ihm ruht. Das ist augenscheinlich der Sinn der Formel: »Pater, Verbum et Spiritus Sanctus: haec tria unum sunt in Christo Jesu.« Daß in ihr statt »Filius« vielmehr »Verbum« gesetzt ist, war bei dieser Betrachtung notwendig; denn der »Filius« ist eben = »Christus Jesus«. Daraus folgt aber, daß der, der diese Formel geprägt hat, der urchristlichen, von Abendländern und von Marcell festgehaltenen Anschauung folgte, zum Sohn sei das Verbum erst durch die Menschwerdung geworden, erst als Jesus Christus sei daher das Wort der Sohn[2]. Dies gibt einen Fingerzeig für die Zeit der Formel. Wer sie mit der Formel von Sardica[3] vergleicht, wird sich leicht überzeugen, daß sie dieser sehr nahesteht (vgl. die Worte μηδὲ υἱὸν χωρὶς πατρὸς γεγενῆσθαι μηδὲ εἶναι δύνασθαι, ὃ ἐστι λόγος πνεῦμα οὐχ ἔχων), aber älter ist. Sie wird also der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts oder dem anfangenden 4. Jahrhundert angehören. Dazu kommt, daß es wenig glaublich ist, daß sich noch Priscillian einfach einen Zusatz zum Johannesbrief erlaubt hat. Viel glaublicher ist es, daß dies bedeutend früher geschehen ist — wann, läßt sich nicht sagen, aber in einer Zeit, da man noch unbefangen die ökonomische und mit ihr eine bloß empirisch-historische (modalistische) Trinität im Abendland lehren und den Sohnesbegriff auf den Menschgewordenen beschränken durfte.

In der Gestalt, in welcher das Comma Johanneum in den Bibelhandschriften (auch in den ältesten) vorliegt, hat es schon eine Geschichte hinter sich; denn durch die Weglassung der Worte: »in Christo Jesu«[4] bekam die Formel einen völlig andern

---

[1] Siehe mein Lehrbuch der Dogmengesch. I[4] S. 749 f. 753—759.

[2] Daher heißt es in der Formel nicht, wie man erwartet: »haec tria unum sunt in Filio«; denn der Autor wollte das Mißverständnis vermeiden, als habe es vor der Erscheinung Jesu Christi schon einen Sohn gegeben.

[3] Hahn, a. a. O. S. 188 ff.

[4] Der Cod. Cavensis (*C*) bietet die Worte noch, aber bei »Spiritus et aqua et sanguis«, wo sie dogmatisch keinen Anstoß geben.

Sinn; sie bezeugt nun die metaphysische Trinität. Dieser neue Sinn erscheint aber weiter dadurch verstärkt, daß statt »haec tria« hier »hi tres« gesagt ist; denn das »haec tria« schließt den Personencharakter der drei aus (Pater, Verbum und Spiritus sind vielmehr verschiedene Wesensbezeichnungen der einen Gottheit, und die Formel besagt, daß die Gottheit als Vater, als Verbum und als Geist ihre Einheit in dem geschichtlichen Christus als Person zur Darstellung gebracht hat). Indem aber »hi tres« für »haec tria« geschrieben wurde, wurde damit ausgedrückt, daß die drei von vornherein als distinkte Personen aufzufassen sind, die eine Einheit bilden (ganz unabhängig von der Menschwerdung). Das ist nahezu das Gegenteil der ursprünglichen Aussage; diese aber schimmert in der neuen Fassung noch immer verräterisch durch, weil man es merkwürdigerweise unterlassen hat, statt »Verbum« nun »Filius« zu schreiben und so die merkwürdige Trinität erhielt: »Pater, Verbum, Spiritus«. Meines Wissens hat nur Cassiodor (in konsequenter Fortsetzung der Fälschung), aber keine einzige Bibelhandschrift, »Filius« geschrieben. Das Comma Johanneum ist also die nachaugustinische Bearbeitung eines alten Zusatzes, deren Notwendigkeit man freilich versteht, da der Zusatz in seiner ursprünglichen Form in späterer Zeit schweren Anstoß geben mußte. Die Urform des Comma Johanneum ist uns erst durch die neueren Entdeckungen (Caspari und Schepss) bekannt geworden. Erst durch sie haben wir ein geschichtliches Verständnis für den Sinn des Zusatzes gewonnen und wissen nun von einer Geschichte seiner Abwandlung. Wiederum hat sich also bewährt (s. o.), daß wir unser kritisches Material in bezug auf den Bibeltext noch nicht als abgeschlossen zu beurteilen haben.

Ob der Zusatz in seiner ursprünglichen Fassung, wie sie noch von Priscillian und der Expositio fidei catholicae geboten wird, schon in einem griechischen Exemplar (im Abendland bzw. in Rom) gemacht worden ist, läßt sich leider nicht ermitteln. Unmöglich ist es nicht; denn alte griechische Codd. des Abendlandes fehlen uns fast ganz.

Der Zusatz, sowohl in seiner ursprünglichen als in seiner späteren Gestalt, verhält sich zur Christologie und Gotteslehre des Johannes ganz disparat und ist gemacht, ohne auf diese Rücksicht zu nehmen; denn Johannes kennt die Verbindung: »Pater« und »Verbum« nicht (sie ist apologetisch), sondern schreibt: »Deus« und »Verbum« oder »Pater« und »Filius«. Aber auch der Gedanke: »haec tria unum sunt in Christo Jesu« liegt ihm fern.

Ausgegeben am 22. Juli.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

Über den Spruch »Ehre sei Gott in der Höhe« und das Wort »Eudokia«.

Von Adolf von Harnack.

Dieser Spruch (Luk. 2,14) ist trotz allem, was für ihn geschehen ist, noch nicht befriedigend erklärt — weder grammatisch-syntaktisch noch sachlich. Auch verlangt die Überlieferungsgeschichte noch eine Prüfung.

1. Die Überlieferung.

a. Die griechische Überlieferung.

Die ersten acht Worte des Spruchs (Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη) sind griechisch ohne jede Variante überliefert; in bezug auf die letzten Worte finden sich die Varianten ἐν ἀνθρώποις und ἀνθρώποις, εὐδοκία und εὐδοκίας.

Das ἐν bieten, soweit bekannt, alle Handschriften und fast alle Väter. Nicht gelesen wurde es von Irenäus. Er läßt es nicht nur im vollständigen Zitat aus (III. 10, 4 Harvey II, S. 36) — das könnte Schuld des lateinischen Übersetzers sein —, sondern paraphrasiert auch in der Auslegung (S. 38) den Gedanken des Satzes so, daß das Fehlen des ἐν unzweifelhaft ist (»qui suo plasmati, hoc est hominibus, suam benignitatem salutis de coelo misit«)[1]. Das ἐν fehlt sonst nur noch, soviel ich sehe, Pseudo-Athanas. II, 53 Montf.[2]

[1] Siehe die Prolegg. von Westcott-Hort S. 53 und Zahn, Das Evangelium des Lukas S. 143. — Origenes darf man (gegen Soden) nicht zu den Zeugen für den Wegfall von ἐν zählen, denn an den drei Stellen, an denen uns sein Text griechisch erhalten ist (In Joh. I. 12; c. Cels. I, 60; Homil. 13 in Luc. [griechisch bei Thenn, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1891, S. 486 nach dem Monac. Graec. 208]) steht überall ἐν. Dagegen kann schwerlich aufkommen, daß Hieronymus in seiner Übersetzung der Homilie (Migne XXVI. col. 245) zweimal »hominibus« bietet; denn in demselben Texte bietet er auch »in hominibus«, und jenes »hominibus« war ihm als Lateiner vertrauter (s. unten).

[2] Ein freies Zitat des Spruchs findet sich in den Excerpt. ex Theodoto des Clemens Alex. § 74: Διὰ τοῦτο ὁ κύριος κατῆλθεν εἰρήνην ποιήσων τὴν ἀπ' οὐρανοῦ τοῖς ἐπὶ γῆς, ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος [sic]· Εἰρήνη ἐπὶ τῆς [sic] γῆς καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.

Εὐδοκίας bieten ℵ*B*AD, vielleicht Irenäus[1], Origenes[2]; alle übrigen Zeugen haben εὐδοκία (mit Ausnahme weniger unsicherer Stellen). Dieser Befund ist sehr merkwürdig; die Lesart εὐδοκίας wird auf griechischem Gebiet rasch und mit vollem Erfolg seit dem 4. Jahrhundert (s. Eusebius, ℵ^c B^3 E G H K L M P S U V Γ Δ Λ Ξ. Basilius. Gregor Naz., Cyrill Hier. (?), Didymus, Epiphanius, Chrysost., Cyrill. Alex. usw.) zurückgedrängt.

b. Die lateinische Überlieferung.

Der vorhieronymianische Textus Africanus las καὶ εἰρήνη ἐπὶ γῆς[3], ja Optatus (II, 5; IV, 4) und Priscillian (tract. I, 4) lasen sogar die sonderbare Wortstellung: καὶ εἰρήνη ἀνθρώποις ἐπὶ γῆς εὐδοκίας.

Ἐν vor ἀνθρώποις fehlt fast in der ganzen älteren lateinischen Überlieferung; der Textus Africanus und Italus (a b c e f ff^2 l q r) bieten es nicht (wohl aber g^1 d δ); auch bei Iren. lat., Orig. lat., Optatus, Ambrosius, Priscillian usw. fehlt es, ebenso in der Hälfte der von Wordsworth verglichenen Vulgata-Mss. (unter ihnen Armach. und Hubert., aber nicht Amiat.). Die Sixtina und Clementina haben es ebenfalls nicht.

Die gesamte abendländische Überlieferung hat εὐδοκίας; die LA. εὐδοκία ist an keinem Punkte eingedrungen oder hat sich behauptet. — Irenäus Lat. setzt in seiner Paraphrase das Possessivpronomen[4] hinzu.

c. Die syrische Überlieferung[5].

Diese Überlieferung — leider fehlt hier der Syrus Curetonianus — zeigt zunächst ein paar Singularitäten. Der Syrus Sinaiticus (syr^{sin}) und das palästinensische Lektionar bieten θεῷ ἐν ὑψίστοις. Syr^{sin} ordnet ferner (mit dem Text. Afric.; s. o.) εἰρήνη ἐπὶ γῆς. Weiter schiebt die syrische Überlieferung vor (ἐν) ἀνθρώποις ein »καί« ein (syr^{sin}, syr^{sch}, syr^{p} [aber mit Obelisken]; wahrscheinlich auch Tatian); doch fehlt es

[1] Siehe darüber unten.

[2] Sicher ist nach Hom. 13 in Luc., daß hier Origenes εὐδοκίας gelesen hat (er bezieht es als Genitiv zu εἰρήνη), s. Westcott-Hort, a. a. O., und Zahn, a. a. O.; aber an andern Stellen des Origenes ist εὐδοκία überliefert, so daß die Möglichkeit offen bleiben muß, daß er selbst geschwankt hat bzw. daß ihm auch Handschriften vorgelegen haben, die εὐδοκία boten.

[3] Siehe Hans von Soden in den Texten und Unters. Bd. 33, S. 454.

[4] In bezug auf die Wiedergabe des »ἐν ὑψίστοις« schwankt die lateinische Überlieferung in den Bibelcodd. zwischen »in altissimis« (»in altis« sehr selten) und »in excelsis«. Das letztere, schon vom Übersetzer des Irenäus bezeugt, aber in den Bibelcodd. etwas seltener als »altissimis«, ist durch den liturgischen Gebrauch entstanden und verbreitet; denn das »altissimis« war für das poetisch-rezitative liturgische Sprechen unbequemer.

[5] Ich rechne das Diatessaron Tatians hierher, da wir das griechische Original nicht besitzen.

im palästinensischen Lektionar. Endlich ordnet ein Teil der syrischen Zeugen (unter ihnen syr^{sin}) εὐδοκία ἀνθρώποις. Bemerkenswert ist noch, daß eine der Handschriften des palästinensischen Lektionars (wie Irenäus Lat. in der Paraphrase, s. o.) zu εὐδοκίας das Possessivpronomen setzt. Die ältere syrische Überlieferung kennt ein »ἐν« vor ἀνθρώποις nicht (Tatian, syr^{sin}, syr^{sch}). Die gesamte syrische Überlieferung tritt für εὐδοκία > εὐδοκίας ein[1].

d. Aus der sonstigen Überlieferung.

Καὶ vor (ἐν) ἀνθρώποις bietet auch der Kopte (memph.). Εὐδοκίας liest Sahid. und fügt (s. o.) das Possessivpronomen hinzu; auch die gotische Übersetzung hat εὐδοκίας. Die memphitische, äthiopische und armenische Übersetzung bieten εὐδοκία. In der persischen Übersetzung (Polyglotta) steht kein ἐν vor ἀνθρώποις. Sehr merkwürdig, ja dem Ursprung nach rätselhaft ist die Übersetzung Luthers. Er stellt mit dem Syrer θεῷ vor ἐν ὑψίστοις, ebenfalls mit syr^{sin} (aber auch mit einem Zweige der lateinischen Übersetzung) εἰρήνη vor ἐπὶ γῆς; er schiebt endlich ebenfalls mit der syrischen Überlieferung καὶ vor ἀνθρώποις ein! Da er die syrische Überlieferung nicht gekannt hat, so ist das dreifache Zusammentreffen ein Beweis, daß stilistische Bedürfnisse gewaltet haben, die dort und hier zu der gleichen Abhilfe führten. Durch den griechischen Grundtext hat sich Luther nicht verführen lassen, das »ἐν« vor »ἀνθρώποις« anzuerkennen, wohl aber »εὐδοκία« statt »εὐδοκίας« (gegenüber dem lateinischen »bonae voluntatis«). Die alten griechischen Handschriften, welche »εὐδοκίας« boten, waren damals noch nicht bekannt.

Der Text des Spruchs darf nach dieser Übersicht bis auf ein Wort für gesichert gelten; denn daß εὐδοκίας zu lesen ist, unterliegt trotz des Protestes der syrischen Überlieferung und der jüngeren griechischen sowie der energischen Verteidigung von εὐδοκία durch Scrivener und Field[2] keinem Zweifel (so auch alle modernen Ausgaben), da die Übereinstimmung der älteren griechischen Überlieferung und der gesamten lateinischen entscheidet. Ein Zweifel bleibt

[1] Aphraates zitiert den Spruch hom. IX, 4: »Friede im Himmel, Ehre auf Erden [Vermischung mit Luk. 19, 38: εἰρήνη ἐν οὐρανῷ καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις] und eine gute Meinung (סברא nicht »Botschaft«) den Menschenkindern«: hom. XX. S. 321 (Bert): »Ehre sei Gott im Himmel und gute Meinung den Menschenkindern.« Er bestätigt also in bezug auf das hinzugefügte καί im letzten Gliede, ferner in bezug auf das Fehlen des ἐν und die Umstellung εὐδοκία ἀνθρώποις die syrische Textgestalt.

[2] Siehe Scrivener, A plain introduction to the criticism of the N. T., 3. edit. S. 590—593. Field, Otium Norvicense III, S. 36.

nach in bezug auf ἐν vor ἀνθρώποις; aber in Erwägung, (1) daß fast die gesamte lateinische Überlieferung mit der ältesten syrischen das ἐν nicht bietet und diese Instanz eine sehr starke ist, (2) daß die Einschiebung sich leicht erklärt, und zwar sowohl als Parallele zu ἐν ὑψίστοις als auch aus der geläufigen Konstruktion εὐδοκεῖν ἔν τινι[1]. (3) daß die Parallele »θεῷ — ἀνθρώποις« durch das ἐν gestört wird, wird man sich gegen ἐν entscheiden müssen (mit Zahn > alle modernen Ausgaben, auch der Sodens und Blass'). Der Spruch hat also in seiner ursprünglichen Gestalt nur 10 Worte enthalten.

Wie aber sind die übrigen Varianten in der Überlieferung entstanden? Sie erklären sich — von εὐδοκία abgesehen — fast sämtlich leicht. Θεῷ wurde dem ἐν ὑψίστοις vorangestellt, um sofort das Subjekt zu nennen, dem die δόξα gebührt (vgl. εἰρήνη ἀνθρώποις): εἰρήνη wurde dem ἐπὶ γῆς vorangestellt, weil auch δόξα vor ἐν ὑψίστοις stand[2]. Die Einschiebung eines καὶ vor (ἐν) ἀνθρώποις schien nahezu geboten, wenn man den Satz dreigliedrig verstand; denn auch das zweite Glied (καὶ ἐπὶ γῆς) begann ja mit καί. Endlich hat auch die angenommene Dreigliedrigkeit die Stellung εὐδοκία ἀνθρώποις im Syrischen herbeigeführt; denn es schien zweckmäßig, das Hauptstichwort an den Anfang jedes Glieds zu stellen (δόξα, εἰρήνη, εὐδοκία). Man sieht, es sind liturgisch-rezitative Bedürfnisse gewesen, welche die Umstellungen verursacht haben. Der gottesdienstliche Gebrauch hat die Ordnung der Worte beeinflußt, und das ist dann in die Bibeltexte gedrungen.

Aber wie ist es zur Variante εὐδοκία gekommen? Sie ist vorsyrisch und daher sicher nicht jünger als Mitte des 2. Jahrhunderts. Daß sie aus Zufall entstanden ist, wird niemand annehmen wollen. Ihre Entstehung liegt augenscheinlich in dem Schwierigen und Dunkeln des Begriffs ἀνθρώποις εὐδοκίας. Also läßt sich das Aufkommen der Variante nur im Zusammenhang mit der Erklärung des ganzen Spruchs erörtern, der da lautet: Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἀνθρώποις εὐδοκίας.

2. Der Bau und Sinn des Spruchs.

Das Lapidare dieser 10 Worte (22 [18] Silben), in denen sich kein Verbum und kein Artikel findet, die also einen hymnischen Ausruf darstellen, springt sofort in die Augen, ebenso das Poetische, obwohl sie keinem Metrum unterliegen. Wie man im einzelnen

[1] Vielleicht war weder dieser noch jener, sondern ein euphonischer Grund im Griechischen wirksam: εἰρήνη' ν ἀνθρώποις.

[2] Die vom Textus Africanus gebotene Singularität εἰρήνη ἀνθρώποις ἐπὶ γῆς εὐδοκίας spottet meines Erachtens der Erklärung.

auch erklären mag — die Worte sind ein Meisterstück der Sprachkraft des Lukas und als solches zu allen Zeiten und in allen Völkern empfunden worden. Eingeleitet als Spruch der jubilierenden himmlischen Heerscharen[1], mußten sie groß gedacht und majestätisch formuliert sein: Lukas ist an dieser Aufgabe nicht gescheitert[2].

Den Bau des Spruches anlangend, so ist durch die viel besser bezeugte Lesart εὐδοκίας bereits entschieden, daß er zweigliedrig gedacht ist[3]. Dreigliedrig geordnet, entsteht auch die Schwierigkeit, daß die beiden letzten Glieder sich inhaltlich wenig unterscheiden, vielmehr fast so tautologisch sind wie ἐπὶ γῆς und ἀνθρώποις. Auch ist ein καὶ vor ἀνθρώποις kaum zu missen, wenn hier ein drittes Glied beginnen soll, da das zweite mit καί beginnt (s. o.)[4].

Ist aber der Spruch zweigliedrig, so fragt es sich, ob zu schreiben ist:

Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ,
Καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἀνθρώποις εὐδοκίας, oder:
Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς.
Εἰρήνη ἀνθρώποις εὐδοκίας.

So dringlich diese Frage ist, so selten wird sie merkwürdigerweise erörtert. Die meisten älteren und modernen Herausgeber und Exegeten, die ich kenne, entscheiden sich für die erste Fassung, ja ziehen in der Regel die zweite gar nicht einmal in Betracht. Nur Alberti, Tittmann, Olshausen und Hort sind für sie eingetreten. Meines Erachtens sprechen aber so starke Gründe für sie, daß sie mit Wahrscheinlichkeit der ersten vorzuziehen ist.

(1) Wenn auch in der hebräischen und der ihr nachgebildeten griechischen Strophenbildung Bestimmungen über die möglichst gleiche Länge der Zeilen keineswegs bestehen, vielmehr hier große Freiheit herrscht, so wird doch sehr häufig eine gewisse Gleichmäßigkeit an-

[1] Luk. 2, 13: Καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου (οὐρανοῦ) αἰνούντων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων.

[2] Über die Frage, ob der Spruch dem Lukas bereits überliefert war (aramäisch oder hebräisch) und er ihn nur übersetzt hat, s. unten.

[3] Eine wirkliche Parallele besitzt der Spruch im A. T. nicht, sondern nur an Luk. 19, 38 (εἰρήνη ἐν οὐρανῷ καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις); auch diese ist zweigliedrig mit denselben Stichworten.

[4] Durch die Dreigliedrigkeit:

Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ.
Καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη·
(Ἐν) ἀνθρώποις εὐδοκία,

wird auch, wie man immer εὐδοκία erklären mag, dem Text leicht etwas Fremdes aufgezwungen; denn die Unterscheidung von ἐπὶ γῆς und (ἐν) ἀνθρώποις nötigt fast dazu, im zweiten Glied nicht nur eine Friedensankündigung an die Menschen zu sehen, sondern dieser Ankündigung einen noch allgemeineren Sinn zu geben und sie auf die ganze irdische Kreatur zu beziehen.

gestrebt. Teilt man nun hier nach ἐπὶ γῆς ab, so stehen in der ersten Zeile 9 (12) Silben, in der zweiten 9 (10). Teilt man nach θεῷ ab, so stehen in der ersten Zeile 6 (8) Silben, in der zweiten aber 12 (14). Das ist doch ein böses Mißverhältnis! Es fordert geradezu dazu auf, die zweite Strophe doch zu teilen, was aber durch die richtige Lesart εὐδοκίας verboten ist.

(2) Teilt man nach ἐπὶ γῆς ab, so tritt εἰρήνη an die Hauptstelle; sie beherrscht die zweite Zeile wie δόξα die erste; daß das gefordert ist, haben der alte Lateiner, der alte Syrer und Luther gefühlt; da sie aber ἐπὶ γῆς auf εἰρήνη bezogen, stellten sie die Worte einfach um: so notwendig erschien ihnen das Vorantreten des Stichworts! Im andern Falle tritt καὶ ἐπὶ γῆς an die Spitze der zweiten Zeile; das ist matt. Man spreche nur den Spruch laut vor sich hin und frage sich, wie man ihn besser vortragen kann, ob nach der ersten oder nach der zweiten Einteilung; meines Erachtens ist er nach der ersten rezitativisch überhaupt nicht zu sprechen[1].

(3) Teilt man nach ἐπὶ γῆς ab, so sind diese Worte keineswegs überflüssig, vielmehr so sehr am Platze, daß sie geradezu eine Steigerung zu ἐν ὑψίστοις darstellen, wie immer man das Verbum ergänzen mag. Ergänzt man es, was am nächsten liegt, einfach durch den Indikativ des Hilfszeitworts[2], so steigert sich die Aussage, indem sie die Verherrlichung Gottes bzw. den an ihn sich richtenden Lobpreis nicht nur für den Himmel, sondern auch für die Erde konstatiert[3]. Zieht man dagegen ἐπὶ γῆς zu ἀνθρώποις, so ist es sachlich überflüssig.

Aber wenn so starke Gründe gegen den Einschnitt nach θεῷ sprechen, der vielleicht nur ein Residuum der aufgegebenen Dreiteilung ist, was spricht denn überhaupt für den Einschnitt nach θεῷ? Ich bin fast in Verlegenheit, diese Frage zu beantworten, da sich die Ausleger, die Richtigkeit ihrer Zeileneinteilung einfach voraussetzend, kaum zu ihr geäußert haben. Soviel ich sehe, kann folgendes hier geltend gemacht werden[4]: (1) die Verherrlichung Gottes sei noch gar

[1] Umgekehrt sind, wenn man nach ἐπὶ γῆς einteilt, die ersten Hälften der beiden Zeilen gleichgebaut, ferner der Silbenzahl nach gleich (oder fast gleich) und dazu gereimt. Dadurch wirkt der Spruch beim Sprechen trotz des Mangels jedes Metrums doch wie ein Vers:

Δόξα ’ν ὑψίστοις . . .
Εἰρήν(η) ἀνθρώποις . . .

Die chiastische Stellung mag sich rhetorisch empfehlen; für hymnische Ausrufe scheint sie minder passend.

[2] Siehe I. Pet. 4, 11: ἵνα ἐν πᾶσι δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστιν ἡ δόξα κτλ.

[3] Vgl. im Vaterunser ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

[4] Daß an sich der Ausruf »ἐπὶ γῆς εἰρήνη« sehr passend ist, braucht nicht besonders erwähnt zu werden (s. z. B. Daniel 14, 11; Sirach 38, 8: εἰρήνη παρ’ αὐτοῦ ἐστιν ἐπὶ προσώπου τῆς γῆς, I. Makk. 14, 11: ἐποίησε τὴν εἰρήνην ἐπὶ τῆς γῆς u. a. St.).

nicht auf Erden ausgewirkt. (2) die Worte καὶ ἐπὶ γῆς klappten nach: es müßte δόξα ἐν ὑψίστοις καὶ ἐπὶ γῆς θεῷ heißen, (3) der genaue Parallelismus werde gestört. Jenes erste Argument entnehme ich Zahn; er polemisiert nicht direkt gegen die Hinzuziehung von ἐπὶ γῆς zu ἐν ὑψίστοις, aber er führt aus, man dürfe hier δόξα nicht im Sinne von διδόναι δόξαν τῷ θεῷ (Luk. 17, 18 u. a. St.) verstehen; denn nicht nur in der Höhe des Himmels, sondern ebenso auch auf Erden gebühre Gott solche Anerkennung, wie ja auch sein herrliches Wesen und Wirken, dessen Widerschein die Anerkennung und Zuerkennung der δόξα seitens der Geschöpfe ist, die ganze Erde erfülle. »Hier dagegen ist die Rede von einer im Himmel befindlichen Herrlichkeit oder vor sich gehenden Verherrlichung für Gott: denn daß ἐν ὑψίστοις Ortsadverb zu δόξα (ἐστίν) und nicht etwa Attribut zu θεῷ ist, bedarf keines Beweises. In den Höhen des Himmels, wo alles, was auf Erden geschieht, mit Teilnahme verfolgt wird, ist durch die Geburt des verheißenen Erlösers auf Erden Gotte eine Verherrlichung widerfahren: denn seine Wahrhaftigkeit und Treue ist dadurch bewiesen, sein dem Volk Israel und der Menschheit zugewandter Liebeswille in grundlegender Weise verwirklicht. Auf Erden ist das zur Zeit noch keineswegs erkannt; nur wenige Seelen ahnen etwas davon[1]; aber den Engeln Gottes im Himmel ist es bewußt, und wie sie dort oben Gotte die Ehre geben, die ihm gebührt, indem sie ihn als den Urheber der Geburt des Messias loben, so tun sie es jetzt auch, indem sie den Hirten melden, daß Gott jetzt im Himmel verherrlicht ist und verherrlicht wird.«

In dieser Auslegung scheint mir nur richtig, daß ἐν ὑψίστοις Ortsadverb zu δόξα ist und nicht zu θεῷ gehört; dagegen ist es sehr gezwungen, δόξα anders zu verstehen als »verherrlichender Lobpreis«; denn ein mit »αἰνεῖν« eingeleiteter Spruch führt auf diese Deutung als die nächstliegende[2]. Δόξα so zu verstehen, daß es sich streng auf den Himmel beschränkt, weil erst dort das Herrliche wirklich bekannt ist, während es auf Erden noch verborgen ist, trägt in den lapidaren Spruch eine beschränkende Reflexion hinein, die dem Verfasser gewiß nicht nahe lag, zumal ja der Engel soeben die Geburt des Messias feierlich verkündigt hatte. Es entsteht also bei der Zahn-

[1] Von mir gesperrt.

[2] Auch Luk. 19, 37 f. ist es nicht anders. Das πλῆθος τῶν μαθητῶν (wie hier das πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου) lobte Gott mit lauter Stimme (ἤρξαντο αἰνεῖν), und nun folgt in ihrem Gesang: εἰρήνη ἐν οὐρανῷ κτλ. Übrigens gehört δόξα, wo es nicht »Meinung« bedeutet, zu den griechischen Worten, die deutsch nicht vollkommen wiederzugeben sind. Für das Ineinander von verherrlichendem Lobpreis und Herrlichkeit besitzen wir kein Wort.

schen Deutung geradezu ein Widerspruch, indem das als auf Erden noch verborgen vorausgesetzt wird, zu dessen Mitteilung der Engel erschienen war. Also muß übersetzt werden: »Lobpreis in den Höhen ist Gotte[1].« Ist das aber richtig, so ist ein hinzugefügtes καὶ ἐπὶ γῆς nicht nur unanstößig, sondern fast gefordert: denn warum soll nur im Himmel Gott Lob dargebracht werden, während doch das herrliche Ereignis soeben auf Erden verkündigt worden ist? Auch verbreiten es ja nach c. 2, 17 die Hirten und erwecken so überall, wo es geglaubt wird, das Lob Gottes auf Erden[2].

Sind also sachlich die Worte δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς vollkommen in Ordnung, so liegt auch in der Wortstellung kein Hindernis, καὶ ἐπὶ γῆς zu δόξα zu ziehen, ja diese Wortstellung läßt sich trefflich rechtfertigen. »The position of καὶ ἐπὶ γῆς«, sagt Hort, »would of course be unnatural, if it were simply coordinate with ἐν ὑψίστοις, but not if it were intended to have an ascensive force, so as to represent the accustomed rendering of glory to God ἐν ὑψίστοις as now in a special sense extended to the earth.« So heißt es Luk. 7, 17: καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ[3], und noch bezeichnender Act. 26, 22: οὐδὲν ἐκτὸς λέγων ὧν τε οἱ προφῆται ἐλάλησαν μελλόντων γινέσθαι καὶ Μωυσῆς[4]. In beiden Fällen zeigt die eigentümliche Stellung eine Steigerung an, und eine solche Annahme paßt auch vorzüglich zu unserer Stelle; denn das herrliche Ereignis der Geburt des Messias geht vor allem die Erde an: sie hat daher besonderen Grund zum Lobpreis.

Das stärkste oder vielmehr das einzige Argument für den Einschnitt nach θεῷ ist der vollkommene Parallelismus membrorum, der so entsteht[5]. Es ist gewiß nicht zu unterschätzen; aber es ist für sich allein nicht stark genug, um jenen Einschnitt zu sichern, zumal man die, von der Überlieferung sofort beanstandete (s. o.), chiastische Stellung (δόξα ἐν ὑψίστοις, ἐπὶ γῆς εἰρήνη) dabei in den Kauf nehmen

[1] Oder »sei Gotte«: der Unterschied ist fast bedeutungslos.

[2] Die Verbindung von δόξα und γῆ ist in den A.T.lichen poetischen Schriften häufig: Ps. 56 (57), 5: ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἡ δόξα σου (ebenso v. 11. u. Ps. 107, 5). Ps. 71 (72), 19: πληρωθήσεται τῆς δόξης αὐτοῦ πᾶσα ἡ γῆ, Ps. 84 (85), 9: τοῦ κατασκηνῶσαι δόξαν ἐν τῇ γῇ ἡμῶν, Jesaj. 6, 3: πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ. Threni 2, 11: ἐξεχύθη εἰς τὴν γῆν ἡ δόξα μου, s. auch Num. 14, 21: ἐμπλήσει ἡ δόξα κυρίου πᾶσαν τὴν γῆν. Vor allem aber ist Joh. 17, 4 zu vergleichen: ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς.

[3] Richtig Plummer im Kommentar: »καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ is added after περὶ αὐτοῦ with augmented force.«

[4] Auch sonst gibt es zahllose Beispiele dieser Art; s. Porphyr. bei Macarius Magn. III, 15: μήτε Μάρκον μήτε Λουκᾶν μήτ᾽ αὐτὸν τοῦτο γεγραφηκέναι Ματθαῖον.

[5] Δόξα entspricht εἰρήνη, ἐν ὑψίστοις entspricht ἐπὶ γῆς, θεῷ entspricht ἀνθρώποις εὐδοκίας. Im andern Fall ist der Parallelismus nicht so genau.

muß (s. dagegen Luk. 19, 38: εἰρήνη ἐν οὐρανῷ καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις). Da also die stärkeren Gründe für die Teilung nach ἐπὶ γῆς sprechen, ist es wahrscheinlich, daß die zweite Zeile mit dem Worte εἰρήνη beginnen soll.

Die erste Zeile bietet der Erklärung keine Schwierigkeit, sobald die eigentümliche Natur des Wortes δόξα erkannt ist. Τὰ ὕψιστα im Sinne von οἱ οὐρανοί (ὁ οὐρανός) findet sich auch Matth. 21, 9; Mark. 11, 10; Luk. 19, 38. Im A.T. ist ἐν ὑψίστοις nicht häufig (ἐν ὑψίστοις — ἐπὶ γῆς wird nirgendwo gefunden), fehlt aber nicht, s. vor allem Ps. 148, 1: αἰνεῖτε θεὸν ἐν ὑψίστοις[1]. Mit dem spezifischen Begriff ὁ ὕψιστος hat der Ausdruck nichts zu tun. Wohl nur aus poetischen Gründen ist er statt ἐν οὐρανῷ (οὐρανοῖς) gewählt.

Schwierigkeiten aber macht die zweite Zeile. Zwar die Heilsverkündigung, die immer Friedensverkündigung ist, lag so nahe, daß man sich wundern müßte, wenn sie fehlte; aber was bedeutet der Ausdruck ἀνθρώποις εὐδοκίας, wie erklärt sich die uralte, weitverbreitete Variante εὐδοκία, und muß wirklich εὐδοκίας zu ἀνθρώποις gezogen werden oder ist nicht vielleicht ein Hyperbaton anzunehmen, so daß das Wort zu εἰρήνη gehört?

Die letzte Frage erscheint den Herausgebern und Exegeten seit mehr als 1600 Jahren so überflüssig, daß sie sie nicht einmal oder kaum berühren. Nur einer hat sie ernsthaft aufgeworfen, um sie schließlich doch zu verwerfen — Hort. Er schreibt (Appendix zur Ausgabe des N.T.s S. 56): »The combination of εὐδοκίας with εἰρήνη would deserve serious attention, if no better interpretation were available: the trajection ('Hyperbaton') would be similar to that in Hebr. 12. 11: ὕστερον δὲ καρπὸν εἰρηνικὸν τοῖς δι' αὐτῆς γεγυμνασμένοις ἀποδίδωσιν δικαιοσύνης, and would perfectly legitimate and natural in the sense 'peace in men [even the peace that comes] of [God's] favour'; the unquestionable trajection of ἐν ὀνόματι κυρίου in the similar passage Luk. 19. 38[2] is no easier.«

Die Verbindung εἰρήνη εὐδοκίας erhält nun aber dadurch ein sehr starkes Gewicht, daß der einzige Exeget der vorkonstantinischen Zeit, dessen Auffassung der Stelle wir sicher kennen, Origenes, ihr gefolgt ist. Origenes schreibt (s. Thenn, a. a. O.), indem er die Aporie zu lösen sucht, die zwischen Matth. 10, 34 (»Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen auf Erden«) und unserer Stelle besteht: εἰ εἰρήνην λέγει ὁ σωτὴρ μὴ διδόναι ἐπὶ γῆς, οὐκ ἔστιν εὐδοκίας

[1] Dazu Oden Salomons 10, 7; 21, 1; 22, 1; 26, 7; 36, 1 f.

[2] Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου. Zu vergleichen ist auch Jakob. 2, 1: ἡ πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης, wenn τῆς δόξης nicht als Apposition aufzufassen ist; ferner Eph. 2, 3: ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς.

εἰρήνη· οὐ γὰρ ἀρνεῖται διδόναι τὴν εἰρήνην, ἀλλ' ἁπλῶς λέγει· »οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν«. οὐκ εἶπε δὲ εὐδοκίας εἰρήνην, ἀλλὰ ταῦτά γε εἶπον παρὰ τοῖς ποιμέσιν οἱ ἄγγελοι. Origenes unterscheidet also zwischen εἰρήνη schlechthin und εἰρήνη εὐδοκίας, die letztere haben die Engel bei der Geburt Jesu zugesagt[1]. Die εἰρήνη εὐδοκίας im Unterschied von εἰρήνη, die Origenes im Sinne hat, kann nicht ein »Friede des (göttlichen) Willens oder Beschlusses« sein (denn auch die gewöhnliche εἰρήνη stammt von Gott), sondern muß als ein »Friede des göttlichen Gnadenwillens«, also als ein »heilsmäßiger Friede« verstanden werden.

Möglicherweise hat auch Irenäus (III. 10, 3f.) so konstruiert wie Origenes; aber leider kann man über seine Auffassung nicht ins klare kommen, weil die Übersetzung nicht zuverlässig erscheint. Zunächst bietet der Text den vollen Wortlaut des Spruchs in folgender Fassung: »Gloria in excelsis deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis.« Dann folgt die Erklärung: die Engel haben den Gott, über den es keinen anderen (höheren) gibt, gepriesen; »in eo enim quod dicunt 'Gloria in altissimis deo et in terra pax', eum qui sit altissimorum, h. e. supercoelestium, factor et eorum quae super omnium conditor, his sermonibus glorificaverunt, qui suo plasmati, h. e. hominibus, suam benignitatem salutis de coelo misit«. Dürfte man annehmen, daß der Übersetzer, wo er zum zweiten Male wörtlich zitiert, willkürlich bei »pax« das Zitat abgebrochen hat, so bestünde kein Zweifel: Irenäus hat wirklich, wie das vollständige Zitat am Anfang lautet, εὐδοκίας gelesen, und in dem Ausdruck »benignitatem salutis« steckt eine freie Wiedergabe von εἰρήνη εὐδοκίας. Irenäus hat εἰρήνη = σωτηρία gesetzt und, um den schwierigen Ausdruck zu verdeutlichen, den Nominativ und Genetiv vertauscht. Das geschieht ja bei zusammengesetzten, poetischen Ausdrücken dieser Art häufig (»die Fettigkeit des Landes« = »das fette Land« = »das Land der Fettigkeit«). Er schrieb also εὐδοκίαν[2] σωτηρίας oder — wenn erst der Übersetzer »εἰρήνη« mit »salus« vertauscht hat — εὐδοκίαν εἰρήνης. Allein wenn das Zitat an der zweiten Stelle vom Übersetzer nicht willkürlich abgebrochen ist, so las Irenäus nicht εὐδοκίας, sondern εὐδοκία. Dann hat der Übersetzer in dem ersten vollständigen Zitat seinen Text (»bonae voluntatis«) unrechtmäßig für εὐδοκία eingesetzt, und der Ausdruck »benignitas salutis« ist paraphrasierende Wiedergabe des einzigen Wortes »εὐδοκία«. Für diese letztere

[1] Vgl. die Übersetzung des Hieronymus (Vallarsi VII, S. 283/84), die aber nicht ganz zuverlässig ist; doch geht noch aus ihr deutlich hervor, daß Origenes εἰρήνη εὐδοκίας konstruiert hat.

[2] Daß in »benignitas« εὐδοκία steckt, ist sicher; denn Pelagius gibt II. Thess. 1, 11 den Ausdruck εὐδοκία (ἀγαθωσύνης) durch »voluntas (bonitatis) in benignitate« wieder (der cod. lat. g schreibt: »bona voluntas benignitatis«).

Auffassung spricht, daß das Wort »excelsis« im vollständigen Zitat sicher aus der liturgisch-lateinischen Fassung eingeführt ist (nachher schreibt der Übersetzer »altissimis«) und daß der Syrer den Text des Irenäus hier durch טבא צבא wiedergegeben hat. Eine sichere Entscheidung ist, bevor der Grundtext des Irenäus gefunden ist, nicht möglich; doch erscheint der Spruch in der Paraphrase nicht drei-, sondern zweigliedrig.

Kehren wir zu Origenes zurück — er hat, ohne sich an dem Hyperbaton zu stoßen, εἰρήνη εὐδοκίας konstruiert und darunter einen aus dem Gnadenwillen Gottes stammenden Frieden verstanden. Daß εἰρήνη einen Genetiv der näheren Bestimmung bei sich hat, ist nicht unerhört. Baruch 5,4 (LXX) heißt es: εἰρήνη δικαιοσύνης καὶ δόξα θεοσεβείας. Aber auch εὐδοκία als genetivischer Zusatz findet sich, s. Sirach 15,15: ἐὰν θέλῃς, συντηρήσεις ἐντολὰς καὶ πίστιν ποίησαι εὐδοκίας[1].

Indessen ein Hyperbaton darf nicht ohne Not angenommen werden, wenn es auch der älteste Ausleger bezeugt, und εὐδοκία kann mancherlei bedeuten. Warum soll man nicht an ἀνθρώποις εὐδοκίας festhalten? Zunächst ist hier das Wort εὐδοκία zu untersuchen[2].

Es ist bekannt, daß εὐδοκία bisher bei Profanschriftstellern im älteren hellenistischen Zeitalter nicht nachgewiesen ist[3]; es taucht zuerst in der LXX auf und findet sich dann in den Psalmen Salomos und im N. T. Voranzustellen hat man, was Origenes in seinem Kommentar zum Epheserbrief (Cramer, Catena VI, S. 107) über das Wort bemerkt hat (Eph. 1, 5):

»κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ«· τὸ τῆς ΕΥΔΟΚΙΑΣ ὄνομα οὐ πάνυ τι τετριμμένον ἐν τῇ τῶν Ἑλλήνων συνηθείᾳ νομίζω ὄν, ὠνοματοποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῶν ἑρμηνευσάντων [scil. τὴν παλαιὰν διαθήκην]· ἐχρήσαντο γὰρ τῇ λέξει ἐπὶ τῶν προφητικῶν, ὡς ἐν τῷ πδ´ ψαλμῷ· »εὐδόκησας, κύριε, τὴν γῆν σου«, καὶ ἐν ρε´· »μνήσθητι ἡμῶν, κύριε, ἐν τῇ εὐδοκίᾳ τοῦ λαοῦ σου«, καὶ ἐν τῷ Ἀμβακούμ· »καὶ ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ — πλὴν ἡ ΕΥΔΟΚΙΑ ἐμφαίνει τὸ εὖ καὶ τὸ δοκῖεν, ὥστε

[1] Der Ausdruck εἰρήνη εὐδοκίας wird auch verdeutlicht durch III. Macc. 2, 16: ἐπεὶ εὐδόκησας τὴν δόξαν σου ἐν τῷ λαῷ σου Ἰσραήλ. Hier ist also eine δόξα εὐδοκίας vorausgesetzt; vgl. Judic. 15, 18: σὺ εὐδόκησας τὴν σωτηρίαν ταύτην, Ps. 39 (40), 13: εὐδόκησον, κύριε, τοῦ ῥύσασθαί με. Ebenso ist im N. T. εὐδοκεῖν gebraucht (s. u.).

[2] Das Wort ist von N.T.lichen Exegeten und von Lexikographen und Grammatikern öfters behandelt worden, aber nicht gründlich. Eine abschließende Untersuchung vermag auch ich nicht zu bieten, aber über die Vorgänger hoffe ich hinausgekommen zu sein.

[3] Von der Inschrift 5960 Boeckh = CIG XIV, 102* (Weihung an den Priapus von Lampsacus: εὐεργεσίας καὶ εὐδοκίας χάριν) ist abzusehen, da ihre Echtheit sehr starken Zweifeln unterliegt. Εὐδοκεῖν kommt ziemlich häufig und auch auf Papyrusblättern vor, s. z. B. Milligan, Selections from the Greek Papyri (1910) Nr. 11, 17; 34, 18.

μὴ ἂν λεχθῆναι ἐπὶ τῶν δοκούντων ἡμῖν οὐ καλῶς, ἀλλ᾽ ἐπὶ μόνων τῶν ἐπαινετῶς δοκούντων[1].

Daß hier nur ein schlechtes Exzerpt vorliegt, folgt aus der nicht motivierten Einmischung von εὐδοκεῖν — Origenes muß das motiviert haben — und aus dem Plagiat des Hieronymus. Aus letzterem ergibt sich, daß Origenes von dem öfteren Vorkommen des Wortes in der LXX und von seiner exklusiven Beziehung zu רצין sehr wohl wußte. Er muß sich also in seinem Kommentar ausführlicher zu εὐδοκία geäußert haben[2]. Das Wichtigste aber ist uns erhalten: Origenes selbst hat das Wort aus der LXX kennen gelernt: es war also zu seiner Zeit weder in der lebendigen Volkssprache noch in der profanen Literatur vorhanden. Seine Hypothese, es sei von den LXX geschaffen, bleibt daher beachtenswert; aber erwiesen ist sie nicht.

Während εὐδοκεῖν in allen Teilen des griechischen A. T.s vorkommt und Äquivalent für 9 hebräische Worte ist, kommt εὐδοκία — abgesehen vom Buche Sirach nur zehnmal vor, und zwar nur in den spätesten und poetischen Schriften (dreimal in den Psalmen, je einmal in der Chronik[3] und im Hohenlied) und steht (wie Origenes richtig beobachtet hat[4]) mit Ausnahme eines Falles[5] stets für רצין[6]. Demgemäß bedeutet es, wie dieses, das »Wohlgefallen«, das »Wohlwollen«,

[1] Hieronymus hat in seinem Kommentar zum Epheserbrief — wohl das unverschämteste Plagiat an Origenes unter den vielen, deren er schuldig ist — aus den Ausführungen des Origenes folgendes exzerpiert (Vallarsi VII, S. 551): »Verbum ΕΥΔΟΚΙΑΝ, quod Latinus sermo interpretatus est PLACITUM, apud Graecos compositum est ex duobus integris, ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ τοῦ δοκεῖν, a 'bene' et a 'placito', quod nos possumus dicere 'beneplacitum', quia non statim omne quod placuit, et bene placere potest, sed ibi tantum ΕΥΔΟΚΙΑ — h. e. 'beneplacitum' — dicitur, ubi quod placuit, recte placitum comprobatur. hunc autem sermonem de Hebraico RESON (רצין) Septuaginta Interpretes transtulerunt, rebus novis nova verba fingentes.«

[2] Daß εὐδοκεῖν in der gesprochenen Sprache und in der Literatur lebte, hat Origenes natürlich auch gewußt.

[3] Auch hier in einem Psalm.

[4] Weiß Origenes, daß εὐδοκία im A. T. (fast) ausschließlich für רצין steht, so liegt die Annahme sehr nahe, daß ihm eine hebräisch-griechische Konkordanz zur Verfügung gestanden hat; denn wie konnte er es sonst wissen? Diese Annahme, die für die Eigennamen gewiß ist, empfiehlt sich auch sonst angesichts vieler seiner sprachlichen Bemerkungen und seiner positiven und negativen Wortstatistiken. Inwiefern er den Begriff רצין in Beziehung auf Gott als »res nova« bezeichnen konnte, ist nicht sofort deutlich. Wahrscheinlich hat er ihn in demselben Sinn als »neu« empfunden, wie das Wort »Vater« im Gebet (de orat. 22, 1).

[5] Cant. 6, 3 (4) wird die Geliebte mit dem Namen der durch ihre Schönheit berühmten Stadt Thirzah benannt; dafür sagt der Übersetzer εὐδοκία.

[6] Das Wort רצין wird aber in den LXX nicht nur durch εὐδοκία wiedergegeben, sondern häufiger durch andere Worte (δεκτόν Levit. 1, 3; 22, 20; Exod. 28, 38; Jes. 61, 2; 58, 5; Proverb. 14, 9. 35; ἱλαρόν Proverb. 19, 12 usw.).

die »Gnade« (nämlich Gottes), auch »die gnädige Aufnahme«[1]. Diese Bedeutungen bestehen bei allen Stellen (I. Chron. 16, 10; Ps. 5, 13; 18 [19], 15: 50 [51], 20: 68 [69], 14; 88 [89], 18: 105 [106], 4; 144 [145], 16) zu Recht[2] — mit Ausnahme einer einzigen: In Ps. 140 [141], 5 ist das Wort nicht von Gott, sondern von Menschen, und zwar von bösen Menschen, gebraucht[3], und es ist nicht ganz sicher, was es bedeutet (ἔλαιον ἁμαρτωλοῦ μὴ λιπανάτω τὴν κεφαλήν μου, ὅτι ἔτι καὶ ἔτι ἡ προσευχή μου ἐν ταῖς εὐδοκίαις αὐτῶν). Die eine Stelle lehrt, daß bereits zur Zeit der Psalmenübersetzung εὐδοκία auch schon einen weiteren Sinn besaß und wohl »Willensmeinung« im allgemeinen bedeutete, indem das εὖ lediglich als Verstärkung empfunden wurde.

Ein weiterer Sinn liegt im Gebrauch des Wortes auch bei Jesus Sirach und in den Psalmen Salomos vor: dort findet es sich 14 (15)mal, hier 3mal[4]. In der Mehrzahl der Fälle[5] ist es zwar wie in den Psalmen gebraucht, steht für[6] רצון und bedeutet das göttliche Wohlwollen, die Gnade, die gnädige Aufnahme (Sirach 32 [35], 5 steht es parallel zu ἐξιλασμός, 39, 18 zu τὸ σωτήριον, 41, 6 zu κρίμα; parallel zu letzterem steht es auch Psal. Sal. 8, 32 f.: χρηστὰ τὰ κρίματά σου ἐφ' ἡμᾶς,* ἡμῶν καὶ τοῖς τέκνοις ἡμῶν ἡ εὐδοκία εἰς τὸν αἰῶνα; zu beachten ist Psal. Sal. 16, 12: εὐδοκίᾳ μετὰ ἱλαρότητος στήρισον τὴν ψυχήν μου): allein Sirach 9, 12; 15, 15; 18, 31; 29, 23; 32 (35), 20 und Psal. Sal. 3, 3 ist das Wort von den Menschen gebraucht und bedeutet (a) ihre Willfährigkeit im Sinne des guten Willens (so Sirach 15, 15: ἐὰν θέλῃς, συντηρήσεις ἐντολάς, καὶ πίστιν ποίησαι εὐδοκίας[7]. Sirach 32 [35], 20: θεραπεύων ἐν εὐ-

[1] Das Wohlgefallen, welches man als Wohlwollen auf Personen oder Dinge überträgt, und das Wohlgefallen, welches als Befriedigung durch Dinge oder Personen erregt wird — beides liegt in רצון, für welches griechisch εὐδοκία eintritt.

[2] Charakteristisch ist Ps. 105 [106], 4: μνήσθητι ἡμῶν, κύριε, ἐν τῇ εὐδοκίᾳ τοῦ λαοῦ σου,· ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῷ σωτηρίῳ σου.

[3] Nur hier steht es im Plural. Es ist übrigens zu bemerken, daß der masoretische Text ברעותיהם »ihre Schlechtigkeiten« bietet; die LXX haben gewiß irrtümlich ברצותיהם gelesen.

[4] Sonst fehlt es meines Wissens in der jüdisch-hellenistischen religiösen Literatur.

[5] Siehe Sirach 1, 27; 2, 16; 11, 17; 31 (34), 22; 32 (35), 5; 35 (32), 14; 36 (33), 13; 39, 18; 41, 6; Psal. Sal. 8, 32 f.; 16, 12.

[6] Der hebräische Grundtext ist nicht für alle Stellen erhalten. In c. 9, 12 steht εὐδοκία für זדון (Übermut, Hochmut; vielleicht ist רצון zu lesen), und in 41, 6 (4) für הוית (die Konjektur Smends [Die Weisheit des Jesus Sirach, 1906, S. 41] רעות verbessert das Problem nicht. Zur Not kann der Grieche תורה durch εὐδοκία wiedergegeben haben; aber es ist unwahrscheinlich.

[7] Im Hebräischen steht hier: אם תחפץ תשמר מצוה ואמונה לעשות רצונו. Smend übersetzt gewiß richtig die zweite Hälfte: »und Treue ist es, das ihm Wohlgefällige zu tun«. Der Grieche hat das Possessivpronomen bei רצון übergangen, den Infinitiv in den Imperativ verwandelt und πίστις zum Objekt von ποιεῖν gemacht. Dadurch sah er sich genötigt, εὐδοκία in den Genetiv zu setzen und ein leichtes Hyperbaton (s. Luk. 2, 14)

δοκίᾳ δεχθήσεται, Sirach 29, 23: ἐπὶ μικρῷ καὶ μεγάλῳ εὐδοκίαν ἔχε), (b) einfach Wille im neutralen, aber starken Sinn (Sirach 18, 31: ἐὰν χορηγήσεις τῇ ψυχῇ σου εὐδοκίαν ἐπιθυμίας, Psal. Sal. 3, 3: ἡ εὐδοκία τοῦ δικαίου διὰ παντὸς ἔναντι κυρίου [aber diese Stelle kann auch anders verstanden werden]), also auch der schlimme Wille (Sirach 9, 12: μὴ εὐδοκήσῃς ἐν εὐδοκίᾳ ἀσεβῶν, vorangeht: μὴ ζηλώσῃς δόξαν ἁμαρτωλοῦ). Einfach »Freude« heißt es niemals, wie man wohl behauptet hat, aber auch nicht »Beschluß«, »Ratschluß«, was ebenfalls behauptet worden ist.

Auch die drei späteren Übersetzer des A.T.s haben von dem Wort εὐδοκία nur in den poetisch-prophetischen Schriften Gebrauch gemacht, und zwar findet es sich bei dem ältesten von ihnen, Aquila, am häufigsten (18mal in Deut. [33], Psal., Prov., Cant., Jes., Maleach.), bei Symmachus und Theodotion nur je 9mal (Deut. [33], Psal., Prov., Jes.). Alle drei bieten es an den Stellen Prov. 12, 22; 14, 35; 18, 22; 19, 12; Jes. 61, 2. Wichtig aber ist hier die Beobachtung, daß es an 35 von den 36 Stellen für רצין steht[1]. Da dasselbe bei den LXX der Fall ist, so ist festzustellen: Εὐδοκία ist in die jüdisch-hellenistische Schriftsprache als Ersatz für רצין gekommen, indessen nur in den poetischen Büchern und auch in ihnen keineswegs an allen Stellen, vielmehr wechselt es mit δεκτόν (so am häufigsten), ἱλαρόν, χάριτες und anderen Worten. Es bleibt also bis zur N.T.lichen Zeit und über diese hinaus bei den griechischen Juden ein poetisches Wort. In der Regel wird es von Gott (im Sinne seines guten, gnädigen oder zufriedengestellten Willens) gebraucht; seltener vom menschlichen guten Willen, noch seltener von dem neutralen Willen der Menschen.

Unter diesen Umständen kann es nicht befremden, daß der prosaische Philo das Wort, soviel ich sehe, nicht braucht[2], daß es sich aber in dem Engelgesang (Luk. 2, 14) und in der erhabenen, poetischen Anrede Jesu an den Vater (Quelle Q = Matth. 11, 26; Luk. 10, 21) findet: οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου. Man hört hier förmlich die hebräischen Worte רצין לפניך. Der Sinn kann nicht zweifelhaft sein: »so war es Dir wohlgefällig«.

Nur an diesen poetischen Stellen kommt εὐδοκία in den Evangelien vor. Paulus, der sich als charismatischer Lehrer auch an der

zuzulassen. Zu übersetzen ist sein Text: »und Treue beweise eines guten Willens«; denn daß zu übersetzen ist »und Glaube beweise an (Gottes) guten Willen«, scheint mir unwahrscheinlich.

[1] Nur Cantic. 6, 3 (4) hat Aquila die Übersetzung εὐδοκία der LXX für תרצה wiederholt.

[2] Hr. Deissmann hat mich freundlich darauf aufmerksam gemacht, das der Cod. A zu De somniis II, 40 (Wendland) εὐδοκίας in dem Satze: ὁ δὲ εἰρήνης ἐρῶν εὐνομίας, εὐδικίας, ἀτυφίας, ἰσότητος bietet. Mit Recht ist die Variante verworfen, da εὐδικίας besser als εὐδοκίας zu εὐνομίας paßt.

LXX-Sprache gebildet hat, ist unseres Wissens der erste gewesen, der das Wort in die Prosasprache überzuführen versucht hat — zuerst II. Thess. 1, 11[1]: ὁ θεὸς πληρώσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης καὶ ἔργον πίστεως ἐν δυνάμει. Die Ausleger stocken hier, und mit Recht. Es ist keineswegs sofort klar, was εὐδοκίαν hier bedeutet; aber die genauere Betrachtung macht es doch sehr unwahrscheinlich, daß εὐδοκίαν von Gott ausgesagt sein soll: sowohl die Parallele (ἔργον πίστεως) als auch der Begriff ἀγαθωσύνη, der bei Paulus stets eine menschliche Qualität darstellt (s. Gal. 5, 22; Röm. 15, 14; Eph. 5, 9), sprechen dagegen. Also wird zu übersetzen sein: »Gott möge jeglichen Willen zum Guten und (jegliches) Glaubenswerk in Kraft zur Auswirkung bringen.« Es liegt hier also der seltenere Gebrauch von εὐδοκία (s. o.) vor. Er wird aber bestätigt durch Röm. 10, 1 und Philipp. 1, 15. Dort heißt es: ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις ἡ πρὸς θεὸν ὑπὲρ τοῦ Ἰσραὴλ ἐστιν εἰς σωτηρίαν, und hier: τινὲς μὲν καὶ διὰ φθόνον καὶ ἔριν, τινὲς δὲ καὶ δι᾽ εὐδοκίαν τὸν Χριστὸν κηρύσσουσιν. In beiden Fällen ist »der Wille« zu verstehen, so jedoch, daß er im zweiten Fall als »guter«, im ersten vielleicht lediglich als Wille erscheint. Allein das ist doch nicht wahrscheinlich. Warum wählte Paulus das ungewöhnliche Wort εὐδοκία, wenn er nur sagen wollte, daß sein Wille sich auf das Heil Israels richte? Beachtet man, daß Philipp. 1, 17 δι᾽ εὐδοκίαν ausdrücklich durch δι᾽ ἀγάπης wieder aufgenommen ist, so wird auch ἡ εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας nicht einfach = τὸ θέλημα (ἡ βουλή) τ. ἐ. καρδίας sein, sondern etwa = »Liebeswille«, und auch II. Thess. 1, 11 ist εὐδοκία ἀγαθωσύνης vielleicht nicht einfach = »der Wille zum Guten«, sondern (pleonastisch) »die gute Willensdisposition zum Guten«. Die Einführung des seltenen Wortes in die Prosasprache ist nur dann verständlich, wenn es einem vertieften Begriff dienen sollte.

Sehr schwierig ist die vierte Stelle, an der sich εὐδοκία bei Paulus findet, Philip. 2, 13: ὁ θεός ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας. Es ist gewiß möglich, mit Chrysostomus, Winer, Lightfoot und den meisten Auslegern εὐδοκία hier eng mit ἐνεργῶν zu verbinden und auf Gott zu beziehen (»um seines Wohlwollens willen«, genauer: »um seiner gütigen Gesinnung Genüge zu leisten«, gewiß nicht: »um des Wohlgefallens willen, das er an solchem Wirken hat«); aber wenn man auch gegen diese Erklärung das Fehlen von ἑαυτοῦ nicht einwenden darf, so ist doch die A.T.liche Wendung hier sehr unerwartet. Daher liegt es näher, auch hier εὐδοκία auf die Menschen zu beziehen; dann lautet der Gedanke: »in Ansehung (oder: zum Vor-

[1] Man beachte aber, daß auch diese Stelle (wie das ganze erste Kapitel dieses Briefs) alttestamentlich bestimmt ist und dazu den Stempel erhabener Prophetenrede trägt.

teil) eurer Willfährigkeit« (s. Winer, Grammatik[7], S. 358 f.). War doch im Verse vorher gesagt: »μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε«, und nun folgt unmittelbar: »ὁ θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν κτλ.« Diese Begründung schwebt in der Luft ohne das ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας, welches den vorigen Satz: »Mit Furcht und Zittern schaffet eure Seligkeit« wieder aufnimmt.

Die beiden noch übrigen Stellen sagen im Unterschied von den vier bisher betrachteten die εὐδοκία von Gott aus; sie stehen beide dicht hintereinander im Epheserbrief (1, 5. 9). Κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (θεοῦ) habe uns Gott durch Jesus Christus zur Kindschaft vorherbestimmt, heißt es hier, und in fast wörtlicher Wiederholung sodann: (γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ) κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ κτλ. Obgleich in 1. 11 der Ausdruck folgt: κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, so wird man doch nicht sagen dürfen, εὐδοκία sei einfach gleich βουλή — denn warum hat Paulus nicht überall βουλη geschrieben? Vielmehr wird auch hier anzuerkennen sein, daß εὐδοκ.α die wohlwollende bzw. zufriedengestellte Willensmeinung Gottes ist, welche den Willensakt bestimmt.

Das Wort εὐδοκία ist nach Paulus, der es nicht häufig verwendet hat, in den folgenden zwei Jahrhunderten anscheinend noch seltener geworden: kein »apostolischer Vater«, kein Apologet hat es gebraucht; aber hin und her findet es sich[1], weil die Bibel es aufrechterhielt. Wie befremdlich es dem Origenes war, ist bereits nachgewiesen worden; vermutete er doch, die LXX hätten es geschaffen. Bei ihm selbst habe ich das Wort nur einmal gefunden[2], und es ist nicht einmal ganz sicher, ob die Stelle echt ist. Cat. in Joh. S. 485 (Preuschen), schreibt er: λέγεται δὲ καὶ Σοφία ὁ τοῦ θεοῦ υἱός, ἀρχὴ ὁδῶν τοῦ θεοῦ κτισθεῖσα κατὰ τὴν τῶν Παροιμιῶν γραφήν, ὅτι ἡ τοῦ θεοῦ Σοφία πρὸς τὸν οὐ ἔστι σοφία ὑπάρχουσα, οὐδεμίαν σχέσιν πρὸς ἕτερόν τινα εἶχεν, ἀλλ' Εὐδοκία θεοῦ γενόμενος [sic] τὰ κτίσματα ὑπάρξαι ἠβουλήθη. Diese Verwertung des Wortes ist sehr merkwürdig: die präexistente Σοφία ist, indem sie sich zur Weltschöpfung anschickt, die personifizierte Εὐδοκία Gottes. Hier muß man sich erinnern, daß die Valentinianer ihren Soter »Εὐδοκητός« genannt haben[3] (Iren. I, 12, 4:

[1] Einmal bei Clemens Alex. (Strom. IV, 15, 97), wo das Aposteldekret als σὺν τῇ εὐδοκίᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος erlassen bezeichnet wird (gütige Mitteilung von Stählin).

[2] Einmal findet sich das auch bei Profanschriftstellern belegte Wort εὐδόκησις (De princip. III, 1, 4, im Sinne von Einwilligung).

[3] Das Wort findet sich in der LXX nicht, wohl aber bei Symmachus im Psal. 67 (68), 31 und Cantic. 6, 3 (4), wo die LXX und Aquila εὐδοκια bieten.

ὅτι πᾶν τὸ πλήρωμα ηὐδόκησεν δι' αὐτοῦ δοξάσαι τὸν πατέρα), ja einfach »Εὐδοκία«. Das ergibt sich aus Clemens. Exc. ex. Theod. 31 (εἰ ὁ κατελθὼν Εὐδοκία τοῦ ὅλου ἦν — ἐν αὐτῷ γὰρ πᾶν τὸ πλήρωμα ἦν σωματικῶς[1] — ἔπαθεν οὕτως, vgl. 23: Ἰησοῦς ἐξ εὐδοκίας τῶν αἰώνων προβάλλεται παράκλητος τῷ παρελθόντι αἰῶνι). Auf Grund der paulinischen Stelle haben sie aus ηὐδόκησεν den Namen »Εὐδοκία« für den Soter gebildet, und von dorther hat dann auch Origenes den Begriff an jener Stelle. — In der späteren Zeit (4. u. 5. Jahrhundert) ist das Wort anscheinend deshalb etwas häufiger, weil die religiöse Sprache immer stärker von der Bibel bestimmt wurde; indessen wurde das Wort doch hier und dort noch »erklärt«, ein Beweis, daß es nicht überall geläufig war. Unterscheiden lassen sich zwei Bedeutungen: es wird einfach für »Wille (Gottes)« gebraucht, — so von Apollinaris von Laodicea[2], ferner an allen den Stellen, die mir Hr. Holl freundlichst bei Epiphanius nachgewiesen hat[3], und bei anderen —: es wird aber auch bestimmt als »der gute bzw. der kräftige Wille« (Gottes) und behält auch den Sinn: »Wohlgefallen«[4]. Theodor von Mopsveste — nachdem er die Möglichkeit abgelehnt, die Gottheit könne οὐσίᾳ dem Menschen einwohnen — fährt fort (Swete II. S. 293 f.): τί οὖν ἄρα ὑπολείπεται; τίνι χρησόμεθα λόγῳ ὃς ἐπὶ τούτων ἰδιάζον φανεῖται φυλασσόμενος; δῆλον οὖν ὡς εὐδοκίᾳ λέγειν γίνεσθαι τὴν ἐνοίκησιν προσήκει· εὐδοκία δὲ λέγεται ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ θεοῦ, ἣν ἂν ποιήσηται ἀρεσθεὶς τοῖς ἀνακεῖσθαι αὐτῷ ἐσπουδακόσιν ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλὰ δοκεῖν αὐτῷ περὶ αὐτῶν[5]. Das Wort εὐδοκία darf geradezu als das dogma-

---

[1] Siehe Koloss. 1. 19.

[2] De trinit. in den Texten und Unters. VII, 4, S. 361. 25: εὐδοκίᾳ τοῦ λόγου habe der Leib des Erlösers an der göttlichen Würde teil.

[3] Epiphan., Ancorat. 32, 9: ὁ θεὸς τὴν σάρκα εὐδοκίᾳ ἰδίᾳ σὺν αὐτῷ τῷ λόγῳ οἰκονομήσας, 94, 2: εὐδοκία πατρός, θέλησις υἱοῦ, θέλησις πνεύματος ἁγίου. Panar. 23, 3, 5: εὐδοκία, θέλημα. 23, 5, 1: Die Schöpfung geschah κατὰ τὴν ἰδίαν εὐδοκίαν Gottes, 27, 7, 2: ἡ γνῶσις καὶ εὐδοκια (Erkenntnis und Wille), 30, 31, 4: προαίρεσις καὶ εὐδοκία usw.

[4] Siehe Hom. Clem. XIII, 21: ἡ σώφρων γυνὴ θεοῦ ἐκλογή, θεοῦ εὐδοκία, θεοῦ δόξα. Sonst kommt das Wort in diesem Werk nicht vor.

[5] Vgl. Cramer, Catena I, 88 zu Matth. 11, 26: »ἐγένετο εὐδοκια« ὅτι ἤρεσέ σοι. VI. S. 108 (zu Ephes. 1, 5 Theodor): εὐδοκία = σφόδρα ἤρεσεν — εἰ κατὰ τὸν νόμον ἡ θέλησις ἐνέργειά ἐστι, τίς ἡ εὐδοκία ἢ ταύτης τῆς θελήσεως; οὐ γὰρ ἂν εἶπε »θέλησιν θελήματος« — εὐδοκία: τουτέστιν διὰ τὸ σφοδρῶς θελῆσαι τὴν ἐπιθυμιαν αὐτοῦ . . . τὸ σφοδρὸν θέλημα, τὸ μετ' ἐπιθυμίας θέλημα ὃ ἐφ' ἡμῖν (s. auch das Folgende) — (S. 111) κατὰ εὐδοκιαν: τουτέστι τοῦτο επιθυμεῖ, τοῦτο ὤδινεν, VI. S. 238 (zu Philipp. 1, 15): κατὰ εὐδοκίαν· τουτέστι χωρὶς ὑποκρίσεως, ἀπὸ προθυμιας ἁπάσης. VI. S. 261 (zu Philipp. 2, 13): ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας· τουτέστιν διὰ τὴν ἀγάπην, διὰ τὴν ἀρέσκειαν αὐτοῦ, VI. S. 384 f. (zu II. Thess. 1, 11): εὐδοκίαν· τουτέστιν ἀρέσκειαν, πληροφορίαν. Theodoret (zu Philipp. 2, 13): εὐδοκία τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ θέλημα. Chrysostomus zu Röm. 10, 1: εὐδοκία = ἡ σφόδρα ἐπιθυμία. In der lateinischen Übersetzung des Kommentars des Theodor zu den Paulusbriefen steht in den Paraphrasen zu Philipp. 2, 13 und II. Thess. 1, 11 das Wort »alacritas« für εὐδοκία; im Griechischen hat hier πληροφορία gestanden (Swete I, S. 225, II, S. 48).

tische Stichwort der späteren Antiochener im christologischen Streit angesehen werden. Theodor hat es ausführlich angewendet und gerechtfertigt.

Von den menschlichen guten oder neutralen Willen ist, soviel ich sehe, das Wort auch im 4. und 5. Jahrhundert nur sehr selten gebraucht worden (bei der Exegese paulinischer Stellen): es bleibt in der Regel für Gott, den Logos und den hl. Geist reserviert. Hierin zeigt es sich, daß es fort und fort als religiöses Wort empfunden worden ist, das man der Bibel und sodann der Dogmatik entnahm. Dagegen spricht nicht — im Gegenteil: das wird bekräftigt durch die Wahrnehmung, daß »Eudokia« als Frauenname auftaucht. Man muß diesen Rufnamen neben den andern »Irene« stellen. Entnommen ist er entweder dem Hohenlied (s. o.) oder — wahrscheinlicher — Luk. 2, 14; denn die Griechen lasen ja damals nicht mehr εὐδοκίας an dieser Stelle, sondern εὐδοκία. Daß er religiös zu verstehen ist, ist wohl nicht zweifelhaft. — Eine unverkennbare Unsicherheit über den Sinn des ungebräuchlichen Wortes ist stets nachgeblieben[1]. Die alten Erklärer schweiften bis zum Begriff καταλλαγή, und die lateinischen und syrischen Übersetzer tasteten bei ihren Übersetzungen steuerlos hin und her[2].

Aus dieser Skizze der Wortgeschichte ergibt sich für Luk. 2, 14, daß es direkte Parallelen zu dem Ausdruck »ἄνθρωποι εὐδοκιας« nicht gibt, wenn er auch weder im Sinne der Menschen des göttlichen Wohlgefallens noch der guten Menschen als unmöglich zu bezeichnen ist[3]. Allein gegen ihn spricht vor allem, daß er so vieldeutig ist. Denn er kann bedeuten: (1) die ganze Menschheit als Gegenstand des göttlichen

[1] Εὐδοκια = τὸ θέλημα — τὸ ἀγαθὸν θέλημα — ἡ ἀρίστη θέλησις τοῦ ἀρεσθέντος — τὸ σφοδρὸν θέλημα — ἡ σφοδρὰ ἐπιθυμία — ἡ ἀρέσκεια — τὸ τῆς ἀρεσκείας — ἡ πληροφορία — ἡ προθυμία. Weil das Wort nicht gesprochen wurde, hat sich ein determinierter Sprachgebrauch niemals entwickelt; alle jene Bedeutungen wogten durcheinander; keine hat die volle Herrschaft gewonnen.

[2] Eine Bedeutungs-Entwicklungsgeschichte hat das für das hebräische »Razon« eingeführte Wort nicht gehabt; doch taucht die Bedeutung »starker Wille« spät auf.

[3] Stellen sind im A. T. (LXX) nicht ganz selten, in denen vom εὐδοκεῖν Gottes ἐν φοβουμένοις αὐτόν (oder ähnlich) die Rede ist; aber der Ausdruck ἄνθρωποι εὐδοκίας (oder ähnlich) findet sich nicht. Überhaupt fehlen, wie ich mich aus der Konkordanz überzeugt habe, im A. T. — abgesehen von dem häufigen Ausdruck ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ — Stellen, in denen ἄνθρωπος (ἄνθρωποι) einen Qualitäts- oder Possessivgenetiv neben sich hat, mit Ausnahme eines Falls. Nur Psalm. 40 (41), 10 bietet: ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου; auf diese Stelle könnte man sich für ἄνθρ. εὐδοκίας berufen. Im N. T. findet sich der »Gottesmensch« I. Tim. 6, 11, II. Tim. 3, 17, II. Pet. 1, 21 (hier Plur. für die Propheten) für die Gotteskinder. Sonst bietet noch I. Pet. 3, 4 den ἄνθρωπος τῆς καρδίας (ein dunkler Ausdruck) und II. Thess. 2, 3 den ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας. Auf keine der beiden Stellen darf man sich meines Erachtens zugunsten des Ausdrucks ἄνθρ. εὐδοκίας berufen.

gnädigen Willens. (2) nur diejenigen Menschen, welche Gegenstand des guten göttlichen Willens sind, (3) — weniger wahrscheinlich — die Menschen, welche einen guten Willen haben (so Zahn u. a.). (4) — indes sprachlich schwerlich zu rechtfertigen — die Menschen, welche den Frieden haben wollen. Der Schriftsteller, der einen von diesen Begriffen zum Ausdruck bringen wollte, hätte doch Mittel genug gehabt, um ihn deutlich auszusprechen und vor Mißverständnissen zu schützen. Speziell gegen die beiden ersten Erklärungen spricht aber noch, daß die bestimmte Angabe, die göttliche εὐδοκία sei gemeint (also αὐτοῦ), nicht wohl fehlen durfte[1] (so mit Recht Zahn), gegen die zweite bis vierte Erklärung, daß sie Einschränkungen in den lapidaren Satz bringen, während es doch unmittelbar vorher (v. 10) heißt, daß die große Freude »παντὶ τῷ λαῷ« widerfahren wird. Das ist ein schwerer Einwurf! Endlich spricht gegen die vierte die Überflüssigkeit des Gedankens.

Steht es aber so, daß der Ausdruck »ἄνθρωποι εὐδοκίας« sehr auffallend und nicht zu belegen ist und daß er dazu an schlimmer Vieldeutigkeit leidet, so fällt umgekehrt ins Gewicht, daß »εἰρήνη εὐδοκίας« von Origenes empfohlen wird[2] und durch die Nachweisung von πίστις εὐδοκίας und εἰρήνη δικαιοσύνης (s. o.) gedeckt ist, ferner aber auch durch Wendungen wie »εὐδόκησεν ὁ θεὸς σῶσαι« (= σωτηρία εὐδοκίας I. Kor. 1. 21), »εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι« (= ἀποκάλυψις εὐδοκίας Gal. 1, 15 f.), »ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι« (= κατοίκησις εὐδοκίας Koloss. 1, 19)[3]. Dazu kommt noch eine wichtige Tatsache, nämlich die uralte Variante εὐδοκία, welche die syrische Überlieferung bietet und die sich allmählich auch in der ganzen griechischen Überlieferung durchgesetzt hat. Diese nicht absichtslos entstandene Variante (s. o.) wird ihre Entstehung der Erwägung verdanken, die naheliegende, aber unrichtige Beziehung von εὐδοκίας auf ἀνθρώποις abzuschneiden. Sie ist also ein Beweis, daß man εὐδοκίας zu εἰρήνη ziehen wollte, und das konnte am besten so geschehen, daß man das Wort selbständig neben εἰρήνη stellte. Nun erhielt man drei Glieder: aber der authentische Gedanke des Spruchs war durch diese (falsche) Dreigliedrigkeit besser gewahrt, als wenn man ἀνθρώποις εὐδοκίας las. Alles, was die Ver-

[1] Dagegen ist αὐτοῦ unnötig, wenn sich εὐδοκίας auf εἰρήνη bezieht.

[2] Man könnte einwenden, Origenes habe von den Valentinianern her gewußt, daß man εὐδοκία personifizieren könne, und so sei er auf die Konstruktion εἰρήνη εὐδοκίας verfallen, die ihm zugleich die Möglichkeit bot, den (scheinbaren) Widerspruch unseres Verses mit Matth. 10, 34 aufzulösen. Allein, daß Origenes hier die εὐδοκία persönlich gedacht hat, läßt sich nicht nachweisen, und den leichten Widerspruch vermochte er leicht mit vielen anderen Hilfsmitteln zu lösen.

[3] Vgl. dazu die oben zitierte Stelle III. Makk. 2. 16: εὐδόκησας τὴν δόξαν σου ἐν τῷ λαῷ σου. — Ferner ist zu beachten, daß Lukas öfter θεός und ἄνθρωποι sich gegenüber stellt, ohne zu ἄνθρωποι jemals einen Zusatz zu machen, s. Luk. 2, 52: Act. 5. 29: 24. 16.

teidiger der Lesart εὐδοκία mit gutem Grund gegen ἀνθρώποις εὐδοκίας eingewendet haben (vor allem Scrivener), kommt nun zu seinem Rechte. Sie haben in der Tat eine wertvolle Position behauptet, indem sie jenen Begriff ablehnten. Aber sie hätten das, was sie behaupteten, besser, weil textmäßiger, festhalten können, wenn sie nicht die falsche Variante »εὐδοκία« verteidigt, sondern »εἰρήνη εὐδοκίας« konstruiert hätten.

Es ist also überwiegend wahrscheinlich — Sicherheit läßt sich nicht erreichen —, daß der Spruch also zu konstruieren ist:

Δόξα ἐν ὑψίστοις — θεῷ — καὶ ἐπὶ γῆς.
Εἰρήνη — ἀνθρώποις — εὐδοκίας.
»Lobpreis in den Höhen — Gotte — und auf Erden.
»Friede — den Menschen — (seines) gnädigen Willens.«

Beide Zeilen enthalten je ein Hyperbaton, durch welches die nachgebrachten Worte einen besonderen Akzent erhalten; aber diese Akzente sind auch durchaus am Platze und machen den ganzen Spruch bewegt und lebendig. Auch auf Erden, nicht nur im Himmel, erschallt jetzt der verherrlichende Lobpreis Gottes; denn der Heiland ist geboren. Friede ist nun den Menschen geschenkt — kein gewöhnlicher Friede, sondern der Friede seines Gnadenwillens. Bei diesem Begriff εἰρήνη εὐδοκίας hat man sich zu erinnern, daß es der ältesten christlichen Verkündigung eigentümlich ist, das Wort »Friede« mit anderen zu verbinden, um die Eigenart dieses neuen Friedens zu charakterisieren. So heißt es Röm. 14, 17 u. 15, 13 εἰρήνη καὶ χαρά, Galat. 5, 22 ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη; so wird in den Grüßen fast regelmäßig εἰρήνη mit χάρις oder mit ἔλεος oder mit beiden oder mit ζωή verbunden. So heißt es εὐαγγελίζεσθαι εἰρήνην (Act. 10, 36; Ephes. 2, 17; 6, 15); so schreibt Paulus II. Kor. 13, 11: ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης (s. auch »der Gott« oder »der Herr des Friedens« I. Thess. 5, 23; Philipp. 4, 3; Hebr. 13, 20; II. Thess. 3, 16; »Er ist unser Friede« Eph. 2, 14; »Der Friede Christi« Koloss. 3, 15). Etwas von dem allen liegt im Begriff εἰρήνη εὐδοκίας[1], und durch ihn tritt unser Spruch dem schönen, etwa gleichzeitigen Prophetenwort (Baruch 5, 4) zur Seite: Κληθήσεταί σου τὸ ὄνομα παρὰ τοῦ θεοῦ εἰς τὸν αἰῶνα· Εἰρήνη δικαιοσύνης καὶ δόξα θεοσεβείας.

Die Zumutung, von dem, was als simplex et verum erscheint, zu lassen und zwei Hyperbata anzunehmen — wenn sie auch gut motiviert sind —, ist so stark, daß ich nicht zu hoffen wage, es werde sich die hier vorgetragene, dem Origenes folgende Erklärung

[1] Vgl. auch Joh. 14, 27: εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν, ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν.

des Spruchs durchsetzen. Man wird lieber bei der hergebrachten Konstruktion bleiben und die Ungleichheit der beiden Zeilen, die auffallende Stellung von εἰρήνη nach ἐπὶ γῆς, die so entstehende sachliche Überflüssigkeit dieser beiden Worte und die schlimme Unbestimmtheit des Ausdruckes ἀνθρώποις εὐδοκίας in den Kauf nehmen. Aber wenn es unwahrscheinlich ist, daß das besser Begründete hier Anerkennung finden wird, bleibt der Trost, daß sich auch die Zweigliedrigkeit des Spruchs neben Luthers Übersetzung bei uns nicht durchsetzen wird. Diese Übersetzung aber kommt dem ursprünglichen Sinn des Spruchs trotz ihrer falschen Dreigliedrigkeit sehr nahe. Es besteht in der Tat im Gegensatz zu ἄνθρωποι εὐδοκίας (zumal wenn man sie als »gute Menschen« faßt) nur ein geringer Unterschied zwischen εἰρήνη εὐδοκίας und εἰρήνη καὶ εὐδοκία.

Anhang.

1. Es ist oben auf die Möglichkeit hingewiesen worden, daß der Spruch dem Lukas hebräisch oder aramäisch überliefert gewesen ist. Lautete er in diesem Falle: שלם לבני־אנשא די רצון, so wäre es um einen Grad schwieriger als im Griechischen, also kaum statthaft, די רצון auf שלם zu beziehen (ganz unmöglich wäre diese Beziehung bei hebräischer, die Wortfolge beobachtender Stilisierung). Supponierte man aber dem Griechischen die hebräischen Worte שלום באנשים לרצון, nur um die Möglichkeit zu gewinnen, רצון auf שלום zu beziehen, so würde man sich einer schweren Willkür schuldig machen. Also muß man gestehen, daß, wenn unser Spruch eine die Wortfolge genau beobachtende Übersetzung aus dem Semitischen ist, die Beziehung von εὐδοκίας auf εἰρήνη ausgeschlossen ist. Allein die Übersetzungshypothese in bezug auf Luk. 1 u. 2 ist nur eine sehr entfernte Möglichkeit; diese Kapitel sind vielmehr sprachlich von Lukas ganz frei gestaltet, s. meine Abhandlung (Sitzungsber. 1900, S. 538 ff.): »Das Magnificat der Elisabeth nebst einigen Bemerkungen zu Luk. 1 u. 2«. In bezug auf das »Magnificat« und das »Benedictus« ist hier gezeigt, daß sie schlechterdings nicht aus dem Hebräischen (Aramäischen) übersetzt sein können. Es besteht also auch kein Grund, für das »Gloria in excelsis« ein semitisches Original anzunehmen. — Bemerkenswert ist, daß die gesamte Überlieferung in syrischer Sprache von Anfang an gegen die andern Zeugen für die LA. εὐδοκία eintritt und daß diese Lesart sich vom syrisch-griechischen Gebiet aus erst allmählich über das ganze griechische Gebiet verbreitet hat. Soden in seinem Apparat zu Luk. 2, 14 bezeichnet εὐδοκία einfach als (Tatian- und) **K**-Text, d. h. als den Text des Antiocheners Lucian,

der nach und nach in **H** und **I** (Alex. und Jerus.) eingedrungen ist. Ist die Lesart etwa aus dem syrischen Gottesdienst, zunächst in Syrien, in das Griechische gekommen?

2. Nachträglich bin ich auf die einleitende große Vision des Henoch aufmerksam geworden. Hier heißt es (I, 8) von Gott: καὶ μετὰ τῶν δικαίων τὴν εἰρήνην ποιήσει . . . . καὶ τὴν εὐδοκίαν δώσει αὐτοῖς. Aus eben dieser Vision hat der Judasbrief zitiert, und die Annahme, daß auch Lukas sie gekannt hat, liegt nahe. Die hier vorliegende Bedeutung von εὐδοκία aber neben εἰρήνη (der Äthiope übersetzt: »Es wird ihnen wohl gehen«) stützt den Begriff εἰρήνη εὐδοκίας überraschend.

3. In der Diskussion in und nach dem Vortrage dieser Abhandlung ist über die Frage verhandelt worden, ob sich für das Griechische und Semitische in bezug auf den Bau von Satzparallelismen unterschiedliche Regeln aufstellen lassen, ob also z. B. die Stellung der Glieder 1, 2, 3 — 2, 1, 3 hier oder dort gebräuchlicher war. Ich selbst besitze darüber kein Urteil (vgl. die grundlegenden Untersuchungen von Norden über Parallelismus membrorum in dem Werk »Agnostos Theos«). Soll jene Stellung als spezifisch semitisch gelten, so ist auffallend, daß gerade der Syrer (Sinaiticus) geändert und übersetzt hat, als hieße es: εἰρήνη ἐπὶ γῆς. So unerbittlich wird übrigens wohl in keiner Sprache die stilistische Regel gewesen sein, daß sie nicht der Rücksicht auf den Sachakzent gewichen wäre; dieser liegt hier auf »Friede«. Deshalb haben auch mit dem Syrer schon der alte Lateiner und trotz der Vulgata wiederum Luther »Friede« vorangestellt.

Ein sehr beachtenswerter Einwurf, der gemacht wurde, liegt in dem Hinweis auf die Unverbundenheit der beiden Sätze (wenn man καὶ ἐπὶ γῆς noch zum ersten Satz zieht): ein καί ist im Griechischen, und erst recht im Semitischen, hier gefordert. Allein es kommt auf den Charakter des Spruchs an. Er ist meines Erachtens kein zweigliedriger Vers, sondern enthält zwei hymnische Ausrufe. Dann sind Stellen wie Mark. 11, 9 zu vergleichen:

ὡσαννά·
εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·
εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ·
ὡσαννά.

Auch darf man darauf hinweisen, daß die beiden Sätze nicht nur Parallelen sind, sondern in θεῷ und ἀνθρώποις etwas Adversatives haben.